BIBLIOGRAPHIE

H. GOUHIER, *Bergson et le Christ des Évangiles,* Fayard, Paris, 1961.
V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson,* P.U.F., Paris, 1959.
M. MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie,* Gallimard, Paris, 1953.
A. ROBINET, *Bergson,* Seghers, Paris, 1965.
A. THIBAUDET, *Le bergsonisme,* Gallimard, Paris, 1922.

NIETZSCHE

BIOGRAPHIE

FRIEDRICH NIETZSCHE est né le 15 octobre 1844 à Röcken, près de Leipzig. Son père est pasteur luthérien, sa mère issue elle aussi d'une famille de pasteurs.

Après la mort prématurée du père (1849), il passe son enfance dans un milieu exclusivement féminin, auprès de sa mère, de sa sœur Élisabeth, de deux années plus jeune, et de ses deux tantes.

De quatorze à vingt ans, il fait d'excellentes études secondaires au célèbre gymnase de Pforta (où avaient déjà été formés Fichte et Schlegel).

À sa sortie du gymnase il entreprend des études de philologie et de théologie à l'université de Bonn, où il devient le disciple du grand helléniste Ritschl, qu'il suivra en 1865 à sa nouvelle chaire de Leipzig. C'est là qu'il reçoit la révélation de sa vocation philosophique à travers la lecture enthousiaste de Schopenhauer.

C'est aussi le début de plusieurs amitiés qui vont marquer son existence, celle d'Erwin Rohde, profond connaisseur de l'antiquité grecque, celle, par-dessus tout, de Richard Wagner, qui lui apparaît comme l'Eschyle des temps modernes, le héraut d'une renaissance de la tragédie.

Très brillant philologue, il est nommé à vingt-cinq ans, sans thèse, sur une simple mais vibrante recommandation de Ritschl, professeur de philologie classique à l'université de Bâle. Il rend de nombreuses visites à Wagner et à sa femme Cosima, qui se sont établis à Tribschen, près de Lucerne. Il leur lira, en 1871, le manuscrit de *la Naissance de la tragédie.*

Engagé volontaire comme ambulancier et infirmier pendant la guerre franco-allemande, dont les atrocités le bouleversent, il tombe gravement malade de diphtérie

et de dysenterie. De retour à Bâle, il se trouve en butte à la vive polémique que son premier livre suscite parmi les philologues, mais aussi dans des cercles plus larges.

Dès 1873 se déclarent les premières manifestations des maux de tête et des troubles oculaires dont il ne cessera de souffrir. Il est impossible d'affirmer avec certitude qu'il s'agit là de prodromes de la paralysie générale qui finalement le terrassera.

Sa maladie et le développement de sa pensée vont le plonger dans un isolement de plus en plus grand : c'est en 1875 qu'il rencontre le musicien Peter Gast (« Maestro Pietro »), avec lequel il poursuivra l'amitié la plus continue et échangera la correspondance la plus volumineuse et la plus importante. Gast est le seul ami auquel Nietzsche se soit confié de façon parfaitement sincère, quelques illusions qu'il ait eues sur son talent de musicien. Mais aucune des amitiés de Nietzsche n'aura été heureuse. L'inlassable échange de lettres qu'il entretient avec d'anciens camarades de classe (Deussen, von Gersdorff), avec des connaissances plus « mondaines » (Malvida von Meysenbug, von Seydlitz), avec des personnalités académiques célèbres comme Burckhardt, ou occasionnellement avec de grands écrivains comme Taine ou Strindberg, enfin avec des amis constants mais un peu distants comme l'historien Overbeck, sert, à l'évidence, de compensation à une solitude grandissante et répond à un besoin de communication immense et quasi désespéré.

En 1876, Nietzsche assiste aux premières représentations wagnériennes de Bayreuth. Il est amèrement déçu, tant par la pompe nationaliste que par la résurgence visible des thèmes chrétiens les plus décadents. Il envisage, la même année, d'abandonner ses fonctions de professeur, de plus en plus inconciliables avec l'aggravation de son état de santé et l'approfondissement de sa tâche philosophique. En congé de maladie, il passe l'hiver 1876 à Sorrente chez Malvida von Meysenbug qui l'a invité en compagnie du psychologue Paul Rée dont il vient de faire la connaissance, et également du couple Wagner. C'est, de sa part, le dernier essai de rapprochement : la rupture avec Wagner et avec le wagnérisme sera consommée et rendue publique dès le début de 1877.

De plus en plus éprouvé par la maladie, Nietzsche prend sa retraite de l'université de Bâle au printemps 1879. Il obtient, à la suite de ses dix années d'enseignement et grâce à plusieurs appuis, en particulier celui de Burckhardt, une maigre pension qui lui permet à peine d'éviter la misère. Commencent alors neuf ans de séjours variés et de voyages continuels, motivés par la recherche du climat le plus favorable à sa santé et à l'éclosion de sa pensée. Ce sont, en hiver, les bords accueillants de la Méditerranée (Nice, Rapallo, Gênes), en été, les Alpes de Haute-Engadine (Davos, Sils-Maria). C'est pendant l'été 1881, au cours d'une promenade près de Sils-Maria, « à six mille pieds au-dessus de l'humanité », que Nietzsche reçoit la révélation, éprouve l'expérience instantanée, atteint la certitude vécue de « l'Éternel Retour ». C'est alors aussi que surgit « à côté de lui » son « double » : Zarathoustra.

L'année suivante se situe l'épisode Lou Salomé. Nietzsche veut d'abord faire de la brillante jeune Finlandaise, aux talents intellectuels exceptionnels (qui publiera le premier ouvrage sur le philosophe, et sera plus tard l'amie de Freud et de Rilke), sa disciple et la confidente privilégiée de ses pensées. Il s'éprend d'elle, mais son projet de mariage échoue, de par sa propre maladresse (il charge Paul Rée, alors son rival, d'adresser à Lou la demande) et à cause de la jalousie de sa sœur, qui craint que son frère ne lui échappe. Il compose, cette même année 1882, les quatre premiers livres du *Gai savoir*.

Après cet échec sentimental, l'isolement grandit, l'alternance des séjours se poursuit, l'œuvre s'édifie : hiver 1882 à Rapallo et à Nice (premier livre du *Zarathoustra*); été 1883 à Sils-Maria *(Zarathoustra II)*; hiver 1884 à Nice *(Zarathoustra IV)*; nouveaux étés à Sils-Maria, jusqu'en 1888.

À partir de 1886, le rythme de la production s'accélère : c'est le livre V du *Gai savoir*, puis *la Généalogie de la morale*. Les notes et les esquisses pour la grande œuvre projetée s'accumulent. La dernière année de lucidité permet à Nietzsche d'entreprendre et d'achever fiévreusement la rédaction de cinq écrits, où le ton s'élève jusqu'aux plus hautes tensions. De la même époque datent aussi les *Dithyrambes de Dionysos*, ses derniers poèmes.

Georg Brandes prononce à Copenhague le premier cours sur « le philosophe allemand Nietzsche ».

Le 3 janvier 1889, sur la place Carlo Alberto à Turin, Nietzsche embrasse un cheval de fiacre qu'un cocher vient de frapper, puis tombe sans connaissance. De quelques jours auparavant datent les billets et lettres de la folie, adressés à des amis ou à des inconnus et signés le plus souvent « Dionysos » ou « le Crucifié ». Nietzsche a définitivement perdu son « identité ». Il n'écrira plus et, bientôt plongé dans un mutisme total, continuera cependant, pendant quelques années, de jouer parfois des morceaux de musique et d'improviser au piano. Ramené à Bâle par Overbeck, il est conduit ensuite par sa mère à Iéna, où la clinique psychiatrique prononce le diagnostic de paralysie générale.

Il habitera désormais auprès de sa mère qui le soignera jusqu'à sa propre mort en 1897, puis auprès de sa sœur Mme Förster-Nietzsche, à Weimar, dans la maison où il meurt le 25 août 1900 et qui abritera le premier *Nietzsche-Archiv*.

LES MOTS CLEFS DE LA PENSÉE NIETZSCHÉENNE

Depuis un peu plus d'une décennie, un soupçon a grandi à propos de Nietzsche : ne serait-il pas plus inaccessible, plus inabordable, et plus inévitablement « trahi » qu'aucun philosophe avant ou après lui ? Ne serait-il pas plus masqué, et aussi plus impensé, et donc plus riche d'avenir, que tout autre ?

Pourquoi cela ? Sans doute d'abord parce qu'une apparente facilité de lecture, due à la séduction du « style » (polémique, poétique, aphoristique), due aussi à ce qui peut passer superficiellement pour l'absence d'un vocabulaire « technique », a suscité l'illusion que ce philosophe était à la portée du profane. D'où inversement le mépris des « spécialistes », au début, pour une philosophie si peu « cohérente », si manifestement antiphilosophique qu'ils purent aisément la rejeter du côté de la « littérature ». L'avertissement donné par le sous-titre du *Zarathoustra* n'avait pas été entendu : un « livre pour tous » et « pour personne ». Et puis sont venus

oblitérer cette pensée quantité de préjugés (comme celui, propagé par Gide en particulier, d'un « esthétisme » de Nietzsche), de mythes (comme celui qui consiste à croire que la folie a hypothéqué l'œuvre, alors qu'elle n'a fait que l'interrompre), de falsifications et de contresens (dont le plus odieux et le plus souvent rebattu est celui d'un antisémitisme de Nietzsche). Les obstacles ne se limitent pas là. De l'œuvre restée inachevée, les fragments posthumes représentent plus de la moitié : or les éditions dont nous disposions en français reproduisaient jusqu'ici le texte de façon partielle et tronquée, sans véritable respect ni du manuscrit ni de la chronologie. Si l'on aligne enfin les versions « littéraires » du nietzschéisme (Thomas Mann, Musil, Jünger, Borges) et les commentaires proprement philosophiques (Heidegger, Jaspers, Fink, Bataille, Klossowski), on obtient une diversité déconcertante d'interprétations qui montrent l'ampleur encore difficile à cerner du champ ouvert par cette pensée.

Cependant, il semble que l'inaccessibilité de Nietzsche provienne d'ailleurs, qu'elle tienne surtout au statut étrange et ambigu de son langage vis-à-vis du langage traditionnel de la philosophie. Nietzsche développe en effet contre cette tradition et contre son langage une forme particulièrement insinuante, insidieuse, complexe, de *subversion*. D'une part, s'il se sert du système des oppositions métaphysiques courantes (qui se ramènent toutes pour lui à l'opposition platonicienne du « monde vrai » et du « monde apparent »), c'est pour aboutir à la suppression radicale, à l'abolition de ces distinctions elles-mêmes. Aussi une ambiguïté pèse-t-elle inévitablement sur l'usage qu'il fait de termes qui ont un sens précis dans cette tradition, comme « vrai » et « faux », ou « bien » et « mal ». D'autre part, les mots clefs du vocabulaire nietzschéen (Volonté de Puissance, Nihilisme, Surhomme, Éternel Retour) échappent à la logique du concept. En effet, le concept, classiquement, comprend, contient, de façon identique et totale, le contenu qu'il subsume. Or la plupart de ces mots, on le verra, font au contraire apparaître une pluralité de sens qui ruine toute logique fondée sur le *principe d'identité*. Ces mots seraient en quelque sorte des mots en éclatement dans la mesure où ils renferment des significations incompatibles : un

mot comme Nihilisme désigne à la fois la plus méprisable et la plus « divine » des formes de pensée. Mais ils jouent surtout comme des mots destinés à faire éclater une identité traditionnellement admise (par exemple, la Volonté, le Moi, l'Homme). Ce recours à la polysémie et cette tentative de détruire les grandes identités traditionnelles s'appuient sur une théorie du langage conçu comme machine à fabriquer de fausses identités. Et toute identité est « fausse » pour Nietzsche, en particulier l'identité née de la conceptualisation. « Tout concept, dit-il, naît de l'identification du non-identique. » Tout concept résulte d'une chaîne de transpositions métaphoriques (si primitives qu'elles sont toujours oubliées) et le concept le plus « vrai » n'est que celui qui correspond à l'identification, c'est-à-dire à l'image la plus courante, la plus commune (la plus effacée en tant qu'image). Loin d'atteindre la « vérité », le concept comme le langage en général fonctionne comme un instrument de « grégarisation » : c'est-à-dire qu'il est l'identification pour le plus grand nombre.

Tandis que les mots dominants de son discours (surtout Volonté de Puissance et Éternel Retour) ont pour effet de subvertir, de fracturer et de destituer le concept, Nietzsche tente, de façon générale, de faire agir l'ensemble de l'appareil logique, sémantique, grammatical (au sein duquel s'était abritée naïvement la tradition philosophique) à contre-courant de sa finalité constante : savoir l'attribution du nom propre, la réduction à l'identique et le passage à l'universel. C'est dire que la spécificité de ce discours pourrait d'abord se définir comme un essai en vue de pratiquer l'incroyance à l'égard des lois de la logique et des règles de la grammaire (dernier refuge de la théologie défunte) : il faut, dit-il, « savoir danser avec les mots », « danser *avec la plume* » *(le Crépuscule des idoles)*. Cette écriture dansante veut faire vaciller, veut culbuter, disjoindre, éparpiller toute conformité. Avec ses jeux d'ironie, de parodie, d'interrogation, de sous-entendus, mais surtout de ruptures, de décalages, de déplacements, etc. (qu'il faudrait repérer en détail), le style vise enfin à détruire, ou du moins à déjouer le « sérieux » logique, et spécialement dialectique, dont le but est toujours de fixer des identités ou de révéler l'Identité absolue.

Enfin, la méthode critique découverte par Nietzsche, la généalogie, qui se présente comme un art de déchiffrer des symptômes à l'infini, soulève un type de difficulté qui touche au mode d'exposition de la pensée nietzschéenne. Cette méthode qui, contrairement à la méthode platonicienne (consistant à ramener la diversité sensible à l'unité de l'essence), veut démasquer, décrypter, mais indéfiniment, c'est-à-dire sans jamais prétendre lever le dernier voile sur une quelconque identité originaire, sur un quelconque premier fondement, manifeste une répugnance profonde à l'égard de toute systématisation. Hostile à l'idée d'une révélation ultime de la vérité, refusant toute interprétation unique et privilégiée (« il n'y a pas d'interprétation seule béatifiante ») la généalogie est hostile à toute codification de ses propres résultats. D'ailleurs l'aspect fragmentaire, aphoristique, éclaté, du texte, correspond à la saisie nietzschéenne du monde : monde répandu en éclats, parcouru d'explosions, monde délivré du lien de pesanteur (c'est-à-dire du rapport à un fondement), monde fait de surfaces mouvantes et légères, où le glissement incessant des masques s'appelle rire, danse, jeu.

Aussi le langage et la méthode de Nietzsche possèdent-ils une énergie explosive : ce qui est volatilisé, c'est toujours l'identité, sur laquelle repose tout système.

Cependant, à chaque fois, la destruction n'est possible que sur le fond d'une affirmation nouvelle, plus radicale. D'où, une des questions les plus aiguës : n'y aurait-il pas, chez Nietzsche, une restauration subtile de la métaphysique et de la morale (dans la mesure, par exemple, où il est difficile de ne pas se représenter le Surhomme, à son tour, comme un idéal) ? D'où une perplexité suprême qui peut demeurer à l'horizon de notre interrogation : en quoi Nietzsche « dépasse » -t-il la métaphysique qu'il combat ?

Sans doute la structure proprement platonicienne de la métaphysique (qui repose sur la séparation d'un étant véritable et d'un moindre étant) est-elle abolie et non pas simplement retournée. Tout « arrière-monde », tout fondement est dissous, et le symbole final de Dionysos — autre mot pour la Volonté de Puissance — rassemble tous les attributs de l'étant, aussi bien le « vrai » que le « faux », le « réel » que le « fictif ». Ces termes en effet deviennent interchangeables dans la mesure où le « vrai »

de Platon se révèle comme fictif donc faux, et où le réel est vrai si on le pense comme faux au sens de Platon, mais contient aussi en lui le fictif.

Cependant si, suivant une autre définition (plutôt heideggérienne), la démarche métaphysique consiste à « identifier » l'étant en sa totalité, c'est-à-dire à désigner d'un seul nom le caractère de l'étant comme tel et dans son ensemble, Nietzsche n'est-il pas encore un métaphysicien ? Car si la pensée métaphysique est la pensée qui tend à découvrir le mot unique et ultime qui assigne à toute chose présente le trait de la présence, il pourrait sembler que Nietzsche, en prononçant le mot de « Volonté de Puissance », ait refait le geste traditionnel de la métaphysique.

Mais en quoi ce mot de Volonté de Puissance est-il encore une identité ? Ne renvoie-t-il pas plutôt, comme tous les grands thèmes nietzschéens, à des identités brisées, défigurées, à jamais dispersées et introuvables ? Telle est la question qui servira d'arrière-plan à cette approche de la Volonté de Puissance, du Nihilisme, de la Généalogie, du Surhomme et de l'Éternel Retour. Si une telle approche laisse de côté la question de l'élaboration progressive de ces *thèmes finaux* (et du même coup le problème de la périodisation de l'œuvre), c'est à la fois parce que de tels problèmes déborderaient les limites de cette présentation et que nous nous appuyons sur la thèse (également indémontrable ici) suivant laquelle l'essentiel de la tentative nietzschéenne se trouve déjà présent de façon enveloppée, impensée et masquée, dans ce premier livre que Nietzsche ne cessera de repenser, de défendre et enfin d'accomplir : *la Naissance de la tragédie*.

LA VOLONTÉ DE PUISSANCE

Que tout ce qui existe soit en son fond et dans son ensemble Volonté de Puissance, Nietzsche le souligne expressément et l'affirme de diverses manières : « l'essence du monde est Volonté de Puissance », « l'essence de la vie est Volonté de Puissance », « l'essence la plus intime de l'être est Volonté de Puissance » : Monde, Vie, Être ne sont pas les instances dernières, mais seulement des figures de la Volonté de Puissance : c'est elle le « fait le plus élémentaire ».

C'est pourquoi il faut écarter d'emblée, comme un contresens grossier, une interprétation *seulement* psychologique et anthropologique de la Volonté de Puissance. Celle-ci serait alors simplement synonyme d'appétit de pouvoir. Il s'agirait seulement du désir de chaque individu de dominer les autres et de se soumettre les choses. Une telle volonté, il est facile de le montrer, serait en réalité impuissante, puisque souffrant sans cesse d'un manque et éprouvant une nostalgie perpétuelle. À moins qu'au contraire, devenue synonyme de « complexe de supériorité », comme dira Adler, elle veuille toujours s'étendre sans voir de limite à son impérialisme. Quoi qu'il en soit, dans l'interprétation psychologisante, la puissance serait un but concret, empirique, extérieur à la volonté (richesse, pouvoir politique, gloire), but recherché ou manipulé avec outrecuidance. Il y aurait en tout cas une distinction entre puissance et volonté, l'une étant l'objet désiré ou possédé par l'autre.

Or la Volonté de Puissance est autre chose que le rapport psychologique d'un vouloir-sujet et d'un pouvoir-objet. Elle est bien « le mot de l'être », mais ce mot est une locution, dont les deux termes sont indissociables et dans laquelle chacun de ces termes perd son sens habituel. Bien qu'il s'agisse d'une affirmation concernant la totalité de l'étant, et en ce sens-là « métaphysique », la locution opère en premier lieu la destruction et l'élimination du concept métaphysique traditionnel de volonté. Le terme de « Puissance », pour sa part, ne prendra son sens qu'à partir de cette tentative de dépasser le concept de volonté. Il désignera l'essence propre de cette volonté nouvellement pensée. Ainsi la Volonté de Puissance, mot en éclatement, mot irréductible à l'identité, va exprimer tout sauf une variété de volonté.

La représentation classique de la volonté fait d'elle, en effet, soit une substance métaphysique, soit plus ordinairement une faculté du sujet; par ailleurs, elle voit en elle la cause, la source de nos actes, enfin, elle la conçoit comme une unité, une identité.

À cette conception Nietzsche oppose, comme le thème directeur de ses analyses de la volonté, cette affirmation surprenante : « Il n'y a pas de volonté. » Pour-

quoi ? D'abord parce que la volonté comme faculté consciente n'est ni une unité, ni un terme premier. Elle est pluralité, complexité et dérivation. Ce que nous appelons vouloir n'est que le symptôme et non la cause. D'un côté la « volonté », au sens psychologique, constitue la simplification dans le langage courant d'un jeu complexe de causes et d'effets. De l'autre, la métaphysique de la volonté établit faussement une origine unique dans la réalité comme dans l'individu en posant la volonté comme un *centre* ou un *fondement*. Or il n'y a ni centre ni fondement. Pas de volonté : cela signifie, contre Schopenhauer, qu'il n'existe pas de vouloir unique et universel constituant l'en-soi des choses, qu'il n'y a pas de substantialité de la volonté derrière les phénomènes.

Pas de volonté : l'individu ne possède pas *un* vouloir identique, permanent, d'où découleraient ses actes. Ce qu'il appelle sa « volonté » est une pluralité d'instincts, de pulsions, en lutte incessante pour la prépondérance. Une analyse du « je veux » individuel démontre que ce que nous appelons volonté résulte d'une réduction, obéissant à une nécessité pratique aussi bien qu'à une structure du langage, et ne représente qu'une entité imaginaire, une pure fiction. Le vouloir est composé d'émotions et de polarités distinctes : il y a le voulant et le voulu et, au sein même de l' « individu », ce qui commande et ce qui obéit, le plaisir de triompher d'une résistance et celui, différent, de se sentir un instrument qui exécute. Ce que le langage désigne sous le nom de volonté n'est en réalité qu'un sentiment, complexe et tardif : celui qui accompagne la victoire d'une pulsion sur d'autres ou la traduction en termes conscients de l'état d'équilibre temporaire qui est intervenu dans le jeu des pulsions.

En effet, comme la conscience elle-même, la volonté n'est pas pour Nietzsche un commencement, mais un aboutissement, non pas le premier terme, mais le « dernier maillon d'une chaîne ». La volonté (comme la conscience et la pensée en général) est l'écho lointain d'un combat déjà disputé en profondeur, un remous à la surface, ou le « langage chiffré » d'une lutte souterraine des pulsions. Vouloir, c'est sentir le triomphe d'une force qui s'est frayé un chemin à notre insu et l'illusion suprême consiste à prendre ce sentiment pour une causalité libre. Pas de volonté : c'est-à-dire pas de centre

fixe et définitif (le centre se déplace sans cesse, et il est insaisissable), mais une pluralité de « volontés » élémentaires, ce qui veut dire de pulsions inconscientes, sans cesse en conflit, en passe tantôt de s'imposer, tantôt de se subordonner. « Il n'y a pas de volonté; il n'y a que des fulgurations de volonté dont la puissance croît et décroît sans cesse. » En face de ces pulsions, toute notre motivation consciente relève de la fiction, ou plutôt du *symptôme*. Nous ne cessons de confondre en psychologie les effets et les causes. D'une manière générale, le domaine intellectuel et la sphère du conscient ne sont que des symboles à déchiffrer, des symptômes des mouvements pulsionnels, c'est-à-dire des symptômes des mouvements du corps. C'est pourquoi il faut désormais philosopher, c'est-à-dire interpréter les phénomènes, en prenant le corps comme « fil conducteur ».

La Volonté de Puissance serait-elle alors seulement le nom qui désigne le domaine de l'inconscient ou du corps ? Bien au contraire. La locution, d'une part, s'applique à toute force : elle concerne non point uniquement les forces qui sous-tendent les phénomènes psychiques, c'est-à-dire les pulsions du corps, mais l'ensemble des phénomènes du monde; d'autre part, elle s'applique plus précisément au dynamisme propre de ces forces, à l'*orientation* qui les qualifie. En effet, plutôt que les forces prises en elles-mêmes, comme de nouvelles substances métaphysiques, que Nietzsche rejette comme fictives, la Volonté de Puissance nomme la polarité qui les oriente, les structure et définit leur sens. Non pas un sens absolu, une direction univoque, une finalité quelconque, mais un sens multiple qui se dessinera à partir de la diversité mouvante des perspectives. Dans sa signification la plus large, la Volonté de Puissance désigne le déploiement non finalisé, mais toujours orienté, des forces. Toute force, toute énergie, quelle qu'elle soit, est Volonté de Puissance, dans le monde organique (pulsions, instincts, besoins), dans le monde psychologique et moral (désirs, motivations, idéaux) et dans le monde inorganique lui-même, dans la mesure où « la vie n'est qu'un cas particulier de la Volonté de Puissance ». Toute force participe de cette même essence : « C'est la même force qui se dépense dans la création artistique et dans l'acte sexuel; il n'y a qu'une seule sorte de force. » Mais le concept

d'une force unique qui se diversifie ne suffit pas à rendre compte de la Volonté de Puissance : « Il faut encore, dit Nietzsche, attribuer à la force un vouloir interne, que j'appellerais " Volonté de Puissance ", c'est-à-dire exigence insatiable de démonstration de force. »

C'est cette « exigence insatiable de démonstration de force » qu'exprime le complément « de Puissance », génitif traduisant d'ailleurs fort mal en français le « mouvement vers » contenu dans le *« zur » Macht*. Qu'est-ce donc que la Puissance ? Elle est la loi intime de la volonté, ou de la force, qui est ainsi faite que vouloir c'est vouloir son propre accroissement. La volonté qui est Volonté de Puissance répond originairement à son impératif interne : *être plus*. Cet impératif la conduit à l'alternative : ou bien s'augmenter, se surpasser; ou bien décliner, dégénérer. Selon la direction que prend la force (progression ou régression), selon la réponse (oui ou non) à la condition qui s'impose à la vie ou que la vie s'impose à elle-même : « je suis ce qui est contraint de se surmonter sans cesse soi-même » (*Zarathoustra :* « Des mille et une fins »), apparaissent dès l'origine, au sein de la Volonté de Puissance, deux types de force ou de vie : *la force active et la force réactive, la vie ascendante et la vie décadente*. Si tout vouloir signifie vouloir être plus fort, si toute puissance est sur-puissance, le vouloir peut tenter de se dérober à lui-même, à son exigence d'accroissement. Il y a là un paradoxe. Car en toute rigueur, cesser de « vouloir » est impossible : ce serait cesser d'être. La volonté décadente qui refuse « d'admettre les conditions fondamentales de la vie » n'en reste pas moins une volonté : « L'homme préfère encore avoir la volonté *du néant* plutôt que de *ne point* vouloir du tout. » Seule la direction du vouloir est inversée : l'accroissement devient *progrès dans la décadence*. Le « renforcement » essentiel à la Volonté de Puissance s'exercera à l'envers. Tel sera le cas en particulier de l'extrême création de la décadence morale : l'idéal ascétique.

C'est donc toujours à elle-même que la Volonté de Puissance a affaire. Elle possède une réflexivité fondamentale, ce qui veut dire qu'elle est toujours autodépassement, soit dans l'action, soit dans la réaction. Elle se présente originairement à elle-même comme la diversité chaotique et contradictoire des pulsions élémentaires; elle est l'affectivité primitive. Ce que Nietzsche appelle le « Chaos » désigne cette indétermination primitive de la Volonté de Puissance. Indéterminée en soi, elle peut prendre toutes les formes qui sont autant de masques : elle est « Protée ». Informe par excès de possibilités, le Chaos signifie d'une part, non pas le désordre, mais la multiplicité des pulsions, l'horizon entier des forces, à l'intérieur desquelles la connaissance ou l'art vont dessiner leurs perspectives. D'autre part, le Chaos représentera également un moment, celui de l'effondrement des valeurs où se produit un retour à soi, une sorte de retour à zéro, de la Volonté de Puissance.

Vis-à-vis du Chaos, la Volonté de Puissance apparaît à la fois comme le principe de hiérarchisation des forces en lutte pour la prépondérance et comme la tendance à l'appropriation d'un espace de jeu toujours plus grand. Forte sera la volonté capable d'harmoniser ses propres forces, en elles-mêmes divergentes, de dominer leur constant développement. L'homme puissant est « celui qui a envie de voir le Chaos », c'est-à-dire qu'il est celui qui accepte d'affronter l'ensemble des pulsions (ou du moins le plus grand nombre possible) et qui peut les maîtriser. C'est cette maîtrise que traduisent les expressions : « grand style », « grande politique », « grande raison », « grand éducateur », « grande espérance », dans lesquelles l'adjectif « grand » désigne chaque fois une Volonté de Puissance atteignant sa plénitude d'affirmation. Faible sera au contraire la volonté incapable de supporter cette tâche et qui cherchera une solution dans l'élimination ou le refoulement de certaines forces. Affirmative et forte, la Volonté de Puissance assumera la variété, la différence et la pluralité. Négative et faible, elle se rétrécira dans des réflexes de fuite et de protection, elle voudra son propre amoindrissement à l'ombre d'un idéal exsangue, tout à l'opposé de la grande simplification que produirait la parfaite maîtrise.

C'est à partir de la bipolarité initiale de la Volonté de Puissance que se définira toute la démarche généalogique. La critique « généalogique » des valeurs consistera à rapporter toute valeur à la direction originaire (affirmative ou négative) du vouloir, à dévoiler le long lignage issu de cette orientation primitive, à détisser la trame lointaine des rencontres figées en « valeurs ».

Mais que sont les valeurs ? Instruments que se donne

la Volonté de Puissance pour se confirmer dans sa direction initiale, les valeurs constituent ses conditions d'existence; ce sont les « points de vue » qui lui permettent de se maintenir et de se développer. Nietzsche définit les valeurs : « conditions de conservation et d'accroissement, pour des êtres complexes, *de durée relative* [souligné par nous], à l'intérieur du devenir ». La production aussi bien que la « hiérarchie » des valeurs, c'est-à-dire leur situation respective (situation essentiellement mobile), par exemple le rang qu'occupe, à tel ou tel moment, l'art par rapport à la connaissance, n'auront de sens que rapportées à la direction originaire de la Volonté de Puissance; la « place » des valeurs favorise, soutient, propulse cette direction.

Origine des valeurs, origine de toute hiérarchie de valeurs, la Volonté de Puissance fixe la valeur des valeurs. Mais cette origine ne peut se ramener à une unité primitive, à une identité, car elle n'est qu'une direction toujours à déterminer. D'autre part, cette origine ne prend et ne donne sens que rétrospectivement par le développement généalogique issu d'elle et où elle est reconnue.

LE NIHILISME

Mais que découvre le regard généalogique quand il se porte sur les valeurs régnantes, sur les valeurs « suprêmes » ? Il les trouve en proie à cette crise qui est nommée Nihilisme.

Dans ce mot se lit également une dualité (sinon une pluralité) de sens. En effet, il désigne d'une part la situation contemporaine (probablement destinée à durer très longtemps) dans laquelle les valeurs « suprêmes », c'est-à-dire absolues, sont frappées de nullité et d'invalidité. D'autre part, il s'applique au déroulement ainsi qu'à la « logique » interne de toute l'histoire dite « européenne » depuis Platon. En ce second sens, le Nihilisme a davantage de continuité historique que la « décadence » qui marque des moments de « relâchement » de la Volonté de Puissance (la civilisation alexandrine contre la Grèce ancienne; le christianisme contre la Rome impériale; la Réforme contre la Renaissance). En tant qu'il a présidé initialement à l'instauration des valeurs actuellement

chancelantes et qu'il commande leur évolution et leur éventuelle transmutation, le Nihilisme est pour ainsi dire *toujours présent,* toujours à l'œuvre avant, pendant et après le moment de son explosion violente. Coïncidant avec l'humanité même de l'homme, il peut à juste titre être appelé l' « état normal de l'humanité ». (Un type d'homme qui ne connaîtrait plus le Nihilisme serait-il encore un homme ?) Mais il constitue aussi, et surtout, en tant que maladie spécifique de l'homme contemporain (maladie qui exigera un remède homéopathique), un « état pathologique transitoire ».

En effet, c'est comme expérience et sentiment d'un *état critique* devenu brutalement *actuel* que le Nihilisme assaille l'homme et la culture, bien plutôt que comme une *pensée critique* que l'homme et la culture tourneraient contre les croyances, les valeurs ou les idéaux. Car avant d'accabler lourdement, le Nihilisme s'approche, dit Nietzsche, « comme le plus inquiétant de tous les hôtes », s'installe insidieusement comme le sentiment d'abord attristant puis effrayant de la débâcle de tout sens. C'est l'épuisement progressif de toutes les significations, le règne grandissant des significations vidées, exténuées à l'extrême. C'est le moment où est ressenti, à la manière d'une chute de cauchemar, ou à la façon d'une désorientation complète dans l'espace et le temps, la coulée ou le flottement vers les confins indistincts où tout sens antérieur subsiste encore, mais inversé en non-sens. « Le désert croît. » Tous les sens anciens (moraux, religieux, métaphysiques) se dérobent, s'éloignent, se refusent : « les buts manquent ». Le sens tout entier chancelle, vacille, jette encore quelques lueurs comme un soleil qui va s'éteindre. Le Nihilisme, comme expérience de la fatigue du sens, se traduit par la grande lassitude, « le grand dégoût », en l'homme, et de l'homme pour lui-même. Rien ne vaut plus, tout se vaut, tout s'égalise. Tout est égal, équivalent : le vrai, le faux, le bien, le mal. Tout est dépassé, usé, vieilli, terni, mourant. C'est une agonie indéfinie du sens, un interminable crépuscule. Non pas un anéantissement défini des significations, mais leur naufrage indéfini.

Parce qu'il est désorientation *complète,* un tel Nihilisme peut brusquement renverser sa *Stimmung,* cesser d'être inquiétude pour devenir quiétude béate. C'est alors

l'expérience d'une volonté satisfaite du non-sens, heureuse qu'il n'y ait plus de sens à chercher, ayant trouvé son confort dans le vide du sens, son bonheur dans la certitude qu'il n'y a pas de réponse à la question « pourquoi ? », ou même « qu'est-ce que ? ». Tel est le stade que Nietzsche décrit comme celui du « dernier homme ».

Un mot prononcé par Zarathoustra et repris dans *le Gai savoir* (paragraphe 125), le mot « Dieu est mort », résume cet effondrement de toutes les valeurs. Car la désaffection vis-à-vis de la foi religieuse n'est qu'un signe parmi d'autres de la ruine de tout idéal. Non seulement de tout idéal, mais de toute intelligibilité, *de toute idée*. Avec Dieu disparaît la garantie d'un monde intelligible, la garantie aussi de toutes les identités stables, y compris celle du moi. Tout retourne au Chaos. Aussi Nietzsche compare-t-il cet événement à une catastrophe naturelle, à un déluge, à un séisme, mais le plus souvent à une *éclipse de soleil*. Le Soleil intelligible s'est obscurci, la Terre a rompu son lien avec lui. Devenue un astre errant, elle souffre de cette éclipse comme de son propre obscurcissement. Tel est le « Nihilisme complet », qui n'est ni la première ni l'ultime figure du Nihilisme.

Originellement, le Nihilisme est l'expression de la volonté décadente, de la Volonté de Puissance impuissante qui recule devant l'affirmation de la « vie » et se change en négation, car ce qui est nié dans et par le Nihilisme, c'est ce que Nietzsche appelle la « vie », c'est-à-dire le monde comme pluralité, devenir, contradiction, souffrance, illusion, mal. Cette négation de la « vie » et du monde est celle qui proclame : « Ce monde-ci ne vaut rien et rien ne vaut en ce monde. » À partir de là, le Nihilisme invente un « monde vrai », c'est-à-dire un monde qui possède tous les attributs que la « vie » n'a pas : unité, stabilité, identité, bonheur, vérité, bien. Aussi la scission des deux mondes accomplie par Platon constitue-t-elle l'acte nihiliste par excellence. Toutes les valeurs métaphysiques et toutes les catégories intelligibles contiennent implicitement une volonté de nier, c'est-à-dire de déprécier, de calomnier la vie. Ainsi dans sa forme première (socratico-platonicienne) le Nihilisme reste *latent*. La négation ne se montre pas. Seules apparaissent des affirmations : celle des grandes valeurs suprasensibles (le Vrai, le Beau, le Bien), plus tard celle des grands principes de la logique (d'identité, de causalité, de raison suffisante, etc.).

Entre le Nihilisme larvé de la métaphysique triomphante et le Nihilisme « complet » (rien de tout cela, aucune valeur, n'a de sens), se situent les diverses formes du « Nihilisme incomplet », dans lesquelles la volonté de négation se démasque progressivement. Le Nihilisme incomplet est le produit de la décomposition du « monde vrai » : on tente de trouver des valeurs de remplacement pour les substituer à l'idéal platonicien et chrétien (car le christianisme n'a fait que « populariser » le concept de « monde vrai » avec son idée de l'au-delà). C'est, entre autres substituts, la morale kantienne, qui ne peut plus que *postuler* l'autre monde : « L'ancien soleil au fond, mais obscurci par le brouillard et le doute; l'idée devenue sublime, pâle, nordique, königsbergienne. » Ce sont les idéaux « laïques » : foi dans le Progrès, religion du Bonheur-pour-tous (le socialisme en tant qu'il promet le bonheur sur terre apparaît comme un succédané du christianisme), mystique de la Culture ou de l'Homme. Mais l'Homme qui, après avoir tué Dieu, c'est-à-dire reconnu le néant du « monde vrai », prend sa place, demeure hanté par son geste iconoclaste : il ne pourra s'adorer lui-même, il finira par retourner contre soi son impiété et par briser cette nouvelle idole. Parmi les figures du Nihilisme incomplet se situent les personnages que Zarathoustra appelle les « hommes supérieurs », « vestiges de Dieu sur la terre », soutenant désespérément un idéal dont ils savent la fragilité. Tel ce « consciencieux de l'esprit » qui, s'accrochant à l'idéal d'une science parfaite, si limitée et dérisoire soit-elle, n'étudie qu'une seule chose, mais intégralement : le cerveau de la sangsue! Pour cette étude, il donnera son sang, sa vie, il s'anéantira.

Le Nihilisme est « complet », mais non encore « achevé », lorsque la volonté de néant devient manifeste, patente. Jusqu'ici ce néant, c'est-à-dire la condamnation de la « vie » comme non-être, était caché derrière toutes les représentations de l'idéal et les fictions du suprasensible. Il se répand maintenant sur elles : comme leur envers ou leur contrepartie. La méfiance qui avait donné naissance au « monde vrai » se retourne contre ses propres créations. Le sensible ayant été déprécié, le suprasensible cessant de valoir, la différence métaphysique

essentielle (platonicienne, chrétienne, kantienne aussi) entre l'être en soi et l'apparence, entre la vérité et l'illusion se trouve refusée. Ce qui est aboli, ce n'est pas seulement le « monde vrai », avec corrélativement une revalorisation de l'*ancienne* « apparence ». C'est la distinction même de la « simple » apparence et de l'idée qui se trouve supprimée : *« Avec le " monde-vérité " nous avons aboli le monde des apparences. »*

L'« apparence » telle que la conçoit Nietzsche, devient l' « unique réalité », le Tout : c'est pourquoi l'ensemble des prédicats de l'ancienne apparence « y compris les prédicats contraires » peuvent lui convenir. Ce « nouveau » mot d'apparence contient à la fois la vérité et le mensonge, la réalité et la fiction; il signifie à la fois « apparence » au sens de paralogisme (faute contre la logique) et image véridique de l'être comme Chaos; réunissant tous les contraires, il fait délibérément éclater la logique de l'identité. L'apparence nouvellement pensée, transfigurée par l'abolition de toutes les oppositions, ne se rapportera jamais à aucun fondement dernier, à aucun foyer central de l'interprétation, à aucun en-soi, mais renverra sans cesse à une autre apparence. Tout est masque. Tout masque découvert découvre un autre masque. Le « devenir » n'est que ce jeu indéfini des interprétations, ce glissement indéfini des masques.

Ainsi le Nihilisme ne se trouve pas dépassé simplement parce que la différence métaphysique essentielle cesse de valoir. Pour transformer le Nihilisme « complet » en Nihilisme « achevé » ou « extatique » (celui précisément qui permet de sortir, *ek-stasis,* de la différence), il faut passer au constat de la dissolution à une dissolution active, affirmative. La nouvelle affirmation inclut un *acte de destruction* de tous les liens issus de la différence. Cette unité de la création et de la destruction au sein d'une force suprêmement affirmative (le Nihilisme actif) renvoie à une perspective que Nietzsche nomme aussi « dionysiaque » : perspective de la joyeuse et pure affirmation de l'unité des contraires.

C'est en ce dernier sens, comme annulation de toutes les différences métaphysiques et comme suppression radicale du « monde vrai », c'est-à-dire comme négation du Dieu unique (représentant chrétien de ce monde), que « le Nihilisme pourrait être une manière divine de penser » : délivré de la paralysie de l'Unique, l'instinct créateur de dieux multiples serait ranimé. Il annoncerait une grande transition.

LA GÉNÉALOGIE ET LES TABLES ANCIENNES

En tant que symptomatologie, sémiologie, la critique généalogique interprète les valeurs comme autant de signes (elles sont un « langage chiffré » à décoder) des pulsions souterraines, mais plus précisément comme des signes de la direction originaire, ascendante ou décadente, de ces pulsions. La généalogie montre à la fois une naissance et une filiation : elle fait voir comment la direction initiale qui commande telle ou telle évaluation persiste à travers toutes les dérivations et les transformations les plus lointaines. Comme toutes les valeurs, le Vrai et le Bien servent d'instruments, de conditions de possibilité pour une Volonté de Puissance qui se conserve et se développe grâce à elles. La fixation de la ligne de partage entre le vrai et le faux, le bien et le mal, dépend du type de vie que ces valeurs défendent. Elles n'ont aucune vérité intrinsèque, mais toute leur « vérité » réside dans leur *adéquation* à telle ou telle Volonté de Puissance. « Vous n'aurez jamais que la morale qui sied à votre force », c'est-à-dire qui concorde avec l'orientation de cette force. Valeurs de prudence, ou de risque, sont commandées par tel ou tel type de force. De même les prétendus principes immuables de la logique et les découvertes de la science servent de soutien, de point d'appui pour un type déterminé d'humanité : « La force des connaissances ne réside pas dans leur degré de vérité, mais [...] dans leur caractère de conditions de vie. »

Aussi Nietzsche s'attache-t-il à démontrer, par la voie généalogique, que la science (et la connaissance en général), contrairement à ce qu'elle prétend, n'est nullement désintéressée, mais suprêmement « intéressée ».

Il n'y a pas de « connaissance immaculée », comme le dit un chapitre du *Zarathoustra.* Et Nietzsche s'en prend au mythe d'une connaissance « pure », objective, qui survolerait la réalité sans se compromettre avec elle, qui, dépourvue de tout parti pris, voire de tout point de vue,

en serait le miroir fidèle. L'illusion propre à la connaissance, l'illusion de l'objectivité, consiste à s'imaginer qu'il est possible de pénétrer jusqu'en son tréfonds l'essence des choses tout en la reflétant. Or la connaissance est essentiellement active, même lorsqu'elle se croit passive, essentiellement solaire alors qu'elle se croit lunaire (c'est-à-dire tournant autour de la réalité en lui empruntant le peu de la froide lumière qu'elle possède en propre). Toute connaissance relève ainsi de la croyance et de la conquête.

Croyance, pour autant que les vérités (y compris les principes et les catégories logiques) ne correspondent à aucun en-soi des choses, ne sont pas adéquation aux « objets », mais à la Volonté de Puissance. Nous sommes obligés de croire à une logique pour nous soumettre les choses. « Déduire » la logique de la Volonté de Puissance signifie la rapporter à des besoins et à des désirs; désir de stabilité, qui introduit la simplicité, l'ordre, l'identité; besoin de prévoir, qui invente les catégories de causalité et de finalité, catégories qui à leur tour rendent possibles des systèmes répétitifs et la prévisibilité des phénomènes. La logique repose sur une falsification utile et nécessaire (elle naît du besoin vital de s'appuyer sur des identités alors que rien de réel n'est réductible à l'unité et à l'identité). C'est pourquoi « la vérité est cette sorte d'erreur sans laquelle une espèce déterminée d'êtres vivants ne pourrait pas vivre ». Mais elle est, par surcroît, *« falsification du Faux »,* car l' « en-soi », ou le « pur devenir », se présente comme Chaos, ce qui veut dire non-vérité (logique) éternelle et infinie.

Par ailleurs, la connaissance est conquête, pour autant qu'elle est d'essence impérative, qu'elle impose des lois au Chaos, qu'elle est activité d'assimilation. Elle agit despotiquement en ne cessant de supprimer, de simplifier, d'égaliser. La logique, comme la morale, découle d'une volonté de réduire tous les phénomènes à des « cas identiques ». Alors qu'il feint l'objectivité, le savoir schématise, crée des cohérences fictives, et d'autre part s'approprie avec une sorte de voracité inépuisable tout ce qui lui est étranger, dans le seul but de s'en rendre maître. Mais il y a plus : l'activité schématisante et assimilatrice de la connaissance n'est pas même l'œuvre de la conscience. Elle se produit déjà au niveau du corps et, de là, émerge au conscient. Connaître, juger, ce n'est que reconnaître un schéma d'assimilation qui se trouve disponible parce que déjà tracé par le corps, c'est-à-dire par la Volonté de Puissance.

La destruction de la logique par sa généalogie entraîne également la ruine des catégories psychologiques qui se fondaient sur cette logique. Toutes les catégories psychologiques (le moi, l'individu, la personne) relèvent de l'illusion de l'*identité substantielle*. Mais cette illusion renvoie d'abord à une superstition, qui ne trompe pas seulement le sens commun, mais aussi les philosophes, à savoir la croyance au langage et, plus précisément, à la vérité des catégories grammaticales. C'est la grammaire (la structure sujet-attribut) qui inspire à Descartes la « certitude » que « je » est bien le sujet du verbe « pense » : alors que ce sont plutôt les pensées qui viennent à « moi », et au fond, la croyance à la grammaire ne ferait que traduire la volonté d'être la « cause » de mes pensées. Le sujet, le moi, l'individu sont autant de concepts faux parce qu'ils transforment en substances des unités fictives qui n'ont d'abord qu'une réalité linguistique. D'autre part le « moi », rapporté à la Volonté de Puissance, se révèle comme une simple illusion de perspective, dans la mesure où il est posé comme unité sous-jacente, centre permanent, instance de décision. Or le « moi » ou l'individu sont des fictions qui masquent un assemblage, une pluralité de forces en lutte. L'identité consciente et personnelle, outre qu'elle est une « habitude grammaticale », cache la pluralité originelle et fondamentale que constitue la Volonté de Puissance comme corps. « Nous sommes une multiplicité qui s'est construit une unité imaginaire » : une multiplicité de pulsions qui s'est donné un centre arbitrairement cohérent et substantiel. C'est à partir du corps comme une multiplicité originellement non rassemblée qui s'attribue une unité que se découvre le mieux le « fonctionnement » de la Volonté de Puissance. Philosopher en se servant du corps comme « fil conducteur » revient à montrer le « moi » comme instrument, expression, interprète du corps; à montrer le corps, par opposition à notre petite faculté de raisonner où n'apparaissent que des « causes » de surface, comme la « grande raison », c'est-à-dire la totalité des causes profondes dans leur

diversité mobile et contradictoire. La philosophie n'a cessé de mépriser le corps : elle n'a pas voulu reconnaître que c'est le corps qui souffle à l'« âme » ses pensées et que le conscient n'est qu'un phénomène superficiel et terminal. La psychologie a toujours idolâtré des unités superficielles par peur d'affronter la multiplicité déconcertante du fond de l'être.

C'est précisément de cette « volonté de trouver le vrai », c'est-à-dire le fixe, le stable, l'identique et le non-contradictoire que provient la fausseté de nos catégories logiques et psychologiques. Mais cette dévalorisation de la contradiction et du changement révèle à la base de la connaissance un *préjugé moral*. Ce préjugé se résume ainsi : le toujours-stable, le toujours-identique n'est pas seulement le Vrai, c'est aussi *le Bien*. En un double sens : la connaissance prétend apporter le salut et se trouve hantée par un idéal d'honnêteté morale : il est honteux de tromper tout comme d'être trompé; le vrai a plus de valeur *morale* que le faux. Mais si vouloir connaître le vrai, c'est vouloir être bon, et « sauvé » c'est, pour Nietzsche, une manière de nier la « vie ».

En effet, si le vrai logique se définit par une recherche de l'identité à tout prix et par le refus du caractère contradictoire de la vie, la volonté du vrai se rattache à une Volonté de Puissance nihiliste, et plus brutalement à une volonté cachée de mort. Toute connaissance est mue par cette volonté ascétique, cette volonté d'autodestruction qui va se révéler comme la forme suprême de la morale. Il y aurait dans toute connaissance l'aspiration à se situer définitivement en dehors de toute contradiction, c'est-à-dire, pour Nietzsche, dans le néant.

Ainsi toute généalogie (de la logique, de la science, de la psychologie, etc.) renvoie à la généalogie de la morale, pour autant que l'idéal moral est l'archétype et la source de tout idéal (de vérité en particulier). Il n'y a du vrai et du faux que pour autant qu'il y a du bien et du mal. L'idéal de connaissance se révèle comme un cas particulier et dérivé de l'idéal en général : « Le besoin de savoir ce qui *doit être* a suscité le besoin de savoir ce qui est. » La généalogie de la morale, plus radicalement, pose la question du *sens* de l'Idéal, c'est-à-dire de la direction originaire de la Volonté de Puissance à laquelle une telle création répond et rend service. En même temps qu'elle

détaille et démasque le processus de fabrication de l'Idéal, la généalogie fait apparaître la conscience morale comme une formation issue d'un long développement et comportant différents degrés.

D'un point de vue généalogique, il semble que la morale ne puisse recevoir qu'une définition univoque, purement négative et péjorative : la conscience morale ainsi que l'idéal sont analysés et démasqués comme créations du « ressentiment ». Or que signifie le ressentiment sinon la haine, la condamnation, la dépréciation de la « vie » ? En d'autres termes, la morale se rapporte à une Volonté de Puissance faible, impuissante, en réaction contre les pulsions les plus affirmatives, tendant à la négation et à la destruction. Et en effet Nietzsche la définit le plus souvent comme l'instinct négateur de la vie, « l'instinct de décadence ». Puisque toute valeur exprime le point de vue nécessaire à la conservation et à l'accroissement d'êtres déterminés, pour un laps de temps déterminé, puisque toute valeur sert de condition d'existence, la morale, signe de maladie, constitue en même temps un remède, ou plutôt un essai de guérison. Elle sert de muraille défensive, de système de protection contre les pulsions fortes de sexualité, d' « égoïsme », (toute morale est mépris de soi, dépossession de soi [*Entselbstung*]), d'agressivité, de cruauté, etc. : celles-ci ne pouvant être assumées, extériorisées comme telles, sont tenues à distance ou, si possible, extirpées (la morale joue alors pour Nietzsche comme un instrument de castration), grâce à l'assignation de leur caractère spécifique : le Mal, l'immoralité. Ce caractère « immoral » représente la projection de la peur qu'elles inspirent.

Mais pourquoi ces pulsions ne peuvent-elles pas être extériorisées ? Deux obstacles, l'un interne, l'autre externe, s'y opposent. D'une part, elles sont *déjà* affaiblies, dégénérées et malsaines, de telle sorte qu'elles ne parviendraient de toute façon pas à trouver un débouché satisfaisant (c'est le cas de Socrate qui se méfie des instincts parce que les siens propres sont décadents). Or cet obstacle interne est de loin le plus complexe; il relève d'une ambivalence : en effet si le décadent type se caractérise par une extraordinaire défaillance du côté de l'instinct (Socrate : être « amystique » par excellence, monstrueusement insensible à l'art, à la musique) et une

hypertrophie de la raison et du conscient, il est aussi celui qui se sent « capable de tout le mal », c'est-à-dire qui est sans cesse à la limite de l'extériorisation brutale de ses désirs, « à deux pas de l'excès », de l'éruption de la bestialité. Le décadent sent l'effroyable proximité de l'animalité en lui, mal contenue par une frêle pellicule de civilisation, de civilité et de bonnes manières, prête à bondir au-dehors. « Les instincts veulent jouer au tyran, *il faut* inventer un *contre-tyran* qui l'emporte. » La morale socratique (« la vertu est un savoir; on ne pèche que par ignorance; l'homme vertueux est un homme heureux ») représente cette contre-tyrannie, ultime et obligatoire recours face à des instincts à la fois affaiblis et menaçant de déborder anarchiquement à tout moment. D'autre part, une organisation extérieure répressive (la société essentiellement) leur *interdit* d'avance l'extériorisation.

C'est à partir de cette impuissance des instincts à trouver à s'exprimer au-dehors que va naître, par retournement vers le dedans, le processus de l' « intériorisation » de l'homme et la naissance de la conscience morale. Il reste pour rendre compte de l'origine de la morale ascétique une troisième possibilité que Nietzsche envisage précisément à propos de son adversaire : Platon, l'homme Platon, qu'il sépare du philosophe Platon. Il existe des êtres chez qui la surabondance de vie et de sensualité est telle que l'ascétisme représente pour eux un redoublement de force, une victoire en face d'un obstacle qu'ils se créent à eux-mêmes pour le seul plaisir d'en triompher. Platon serait une nature sensuelle « éprise de son contraire ». Mais cette explication ne vaut ni pour le platonisme ni pour le christianisme.

Quoi qu'il en soit, l'illusion propre à toute morale est d'ériger en règle universelle, en *impératif,* ce qui n'est que *contrainte,* c'est-à-dire besoin, condition impérieuse d'existence.

Cependant la généalogie révèle en même temps l'ambivalence et la duplicité du « concept » de « morale », car si celle-ci se rapporte ordinairement à une Volonté de Puissance faible et réactive, elle peut aussi renvoyer aux valeurs voulues par la volonté forte et active. Aussi le point de vue *suprême* de la Volonté de Puissance affirmative se situe-t-il nécessairement par-delà le bien et le mal puisque la distinction même du bien et du mal est l'œuvre de la faiblesse. Pour cette dernière, le fort et le faible (ainsi que les valeurs qu'ils soutiennent ou qui les soutiennent) sont également moraux et également immoraux. L'immoralité se trouve répartie des deux côtés. La morale unilatérale se trouve dissoute. Et de fait : « Le concept " bon " n'est pas unique » *(Généalogie de la morale)*. Il n'y a pas de « vertus », ni de « vices » qui ne se prennent au moins en deux acceptions opposées. De même qu'il y a une prudence des faibles, basse et vile, il y a une prudence des forts, noble et fière; une cruauté lâche et faible, une cruauté courageuse et forte; un pessimisme symptôme d'épuisement et de décomposition, et un pessimisme qui manifeste un surcroît d'énergie, qui constitue une espèce de luxe de la force. Si bien que le besoin de destruction et de changement peut être l'expression aussi bien d'une force exubérante et débordante que de la haine et du mécontentement à l'égard de ce qui est, de la même façon que le besoin de stabiliser, de fixer, d' « éterniser » peut provenir de la générosité et du bonheur comme il peut émaner de la rancune et du désir morbide de perpétuer la souffrance et le malheur. L'homme « bon » peut désigner, dans une même culture, le « débonnaire », mais aussi « celui qui convoite le combat et la victoire ». Ainsi le point de vue généalogique conduit à mettre au jour une *typologie morale antithétique :* l'opposition fondamentale initiale « faible-fort » se retrouve dans celle du type grégaire (passif, défensif, vulgaire) et du type solitaire (actif, agressif, noble). L'idée profonde de Nietzsche est que cet antagonisme est nécessaire, et *indépassable :* « L'instinct *moral* consiste à construire des types; il a besoin pour cela de valeurs antinomiques. »

Cela n'exclut évidemment pas qu'il y ait toutes sortes de degrés et d'échelons intermédiaires, voire des types mixtes. Mais cet antagonisme des deux types doit être pensé non pas comme lutte qui relie et rattache, mais comme séparation qui détache et distingue. Entre les deux types, il y a une césure, une faille. L'opposition hégélienne maître-esclave implique une dialectique, une réciprocité de rapports. L'opposition nietzschéenne repose sur une rupture, un clivage dans l'humanité. Ce fossé, Nietzsche ne veut pas qu'il soit comblé. Il veut encore accentuer ce qu'il appelle le « pathos de la dis-

tance ». L'antagonisme devra encore être aggravé, poussé le plus loin possible, suivant les deux pentes irréversibles qui mènent d'un côté vers la grégarisation, le nivellement, l'uniformisation, de l'autre vers la formation d'hommes plus élevés, d'hommes d'exception, de « grandes individualités solitaires ».

L'antithèse se trouvait initialement présente dans l'opposition non seulement du « noble » comme auto-affirmation et du « vil » comme négation de soi, mais aussi du tragique ou du « dionysiaque » (affirmation, même de la souffrance) et du « théorique » ou du chrétien (négation, *même* du bonheur); elle se répète dans l'opposition moderne du type classique (capable de maîtriser la contradiction) et du type romantique (exprimant la faiblesse de l'instinct), et elle doit se retrouver à l'autre extrémité, c'est-à-dire pour Nietzsche dans l'avenir, dans l'opposition ultime du « dernier homme », le nihiliste complet, et du Surhomme.

Mais en définitive, pourquoi et comment le faible, l'homme du ressentiment, est-il parvenu à s'identifier seul avec l'homme moral ? D'où vient cette longue immobilisation du Bien d'un seul côté, que Nietzsche appelle ironiquement l' « hémiplégie de la vertu » ?

C'est grâce à l'invention de l'intériorité morale, à laquelle sont liées les notions de faute et de justification, de dette et de responsabilité, que le faible a « triomphé » du fort, c'est-à-dire de l'homme heureux, qui s'affirme lui-même dans son individualité, hors de toute obligation et sans avoir besoin de ratification. L'intériorité morale une fois découverte, le fort sera poussé à douter de la légitimité de ses actes. Le Bien, depuis Socrate, ne va plus de soi; l'acte instinctif est suspect; seul est bon l'acte dont on peut rendre raison devant le tribunal intérieur. L'apparence logique et désintéressée de la dialectique socratique se trouve démasquée comme étant l' « arme » du faible cherchant à ébranler l'affirmatif, sans oser ni pouvoir engager avec lui la lutte à mort. Car l'homme du ressentiment ou l' « esclave » n'entre jamais avec le fort ou le « maître » dans un rapport de véritable réciprocité : il se définit comme celui qui refuse la morale du « maître ». Il est clair que pour Nietzsche le « maître » (et tels seront les Surhommes, les futurs « Maîtres de la Terre ») n'est pas le maître de l'esclave, mais le maître

de lui-même, de ses actes, et d'abord de son « chaos intérieur ». Le maître est l'individu qui se donne sa propre loi, dont la morale est fondée sur la pure affirmation de soi. Le maître est le *différent :* « Ma morale serait de dépouiller de plus en plus l'homme de son caractère général, de le rendre inintelligible aux autres. » Tel est le principe moral du maître : « Ce qui est bon pour moi est bon en soi. » L'homme du ressentiment rejette au contraire toute forme d'affirmation, de joie, de bonheur. Il porte accusation contre la vie. Rien n'est suffisamment bon pour lui. Il pose l'Autre, le différent, l'affirmatif comme méchant. Il souffre continuellement. Il est incapable aussi bien d'oublier que d'assimiler les événements. Aussi est-il envahi par la mémoire, le passé. « On n'arrive à se débarrasser de rien, on n'arrive à rien rejeter. Tout blesse. Les hommes et les choses s'approchent indiscrètement de trop près; tous les événements laissent des traces; le souvenir est une plaie purulente » *(Ecce Homo)*. Aussi le sens profond du ressentiment, que Nietzsche appelle aussi l' « esprit de vengeance », est-il finalement un certain rapport de la Volonté de Puissance avec le temps : c'est une volonté qui se révolte, se venge contre une temporalité dominée par la dimension du passé et conçue, à la façon platonicienne, comme disparition et non-être. Mais cette volonté « folle » ne voit pas que c'est d'elle-même qu'elle est prisonnière.

L'impuissance du faible est si grande qu'il ne peut extérioriser son ressentiment. Il ne peut que le retourner contre soi, le refouler. Cette haine et cette cruauté rentrées, cette accusation (tournée non seulement contre les forts, contre l'affirmation, mais contre le temps lui-même et le monde tout entier), lorsqu'elles deviennent auto-accusation produisent la mutation du ressentiment en *mauvaise conscience*. D'abord c'est toute l'extériorité qui était accusée et coupable, maintenant c'est le moi. De même que le maître était le maître de lui-même, l'esclave est celui qui devient l'esclave de lui-même. L' « intériorisation » de l'homme résulte donc d'une « régression » de la force qui agit de façon rétrograde contre elle-même : l'agressivité, la cruauté, auxquelles leur propre impuissance ainsi que l'organisation sociale répressive interdisent de s'exercer sur le dehors, se dirigent vers le dedans et trouvent dans l'intériorité un champ de

« satisfactions nouvelles et souterraines ». La souffrance prend alors pour la première fois une signification intérieure (« c'est ma faute ») que la religion chrétienne, religion des faibles, sait nourrir, affiner et exploiter : « Tu souffres, donc tu as péché : la souffrance est le châtiment d'une faute », dit le prêtre, et il s'assure par là des pouvoirs infinis sur ceux qui acceptent cet article de foi. Remarquons que, s'il y a une religion des faibles, il y a aussi une religion des forts, ou plutôt deux : la religion grecque primitive, celle de Dionysos, et celle, à venir, de l'Éternel Retour.

Mais le ressentiment évolue nécessairement vers son troisième stade qui constitue la réalisation ultime de son but propre (but déjà initialement présent) : *la suppression de soi.* La conscience qui est son propre bourreau finit par ne plus pouvoir se supporter elle-même. Elle veut sa mort, c'est-à-dire qu'il lui faut *vivre sa mort.* L'idéal ascétique avec la fiction d'un outre-monde, d'un « monde vrai » qui possède tous les caractères opposés au monde de la « vie », représente le moyen de réaliser la mort au sein de la vie. La volonté pourra vivre son impossible auto-abolition, continuer à vouloir, tout en voulant le néant (de soi-même et du monde). L'auto-accusation se change en auto-destruction. L'homme s'immole d'abord, par les privations d'une existence ascétique, à l'au-delà religieux. Lorsque l'idéal religieux a fait faillite et se trouve remplacé par l'idéal scientifique, le sacrifice reste toujours commandé par l'idéal ascétique. Que la vie soit sacrifiée à Dieu ou à la vérité, cela ne change rien au principe de l'idéal. Mais finalement, la suppression même de l'idéal, non seulement de l'idéal-Dieu, mais de tout idéal quel qu'il soit, apparaît comme le prolongement et l'œuvre du principe de négation présent dans l'idéal ascétique. L'athéisme et le nihilisme résultent de l'application, de la mise en pratique inconditionnée de l'idéal de « vérité à tout prix », né de la morale ascétique. En effet, l'athéisme, comme le montre Nietzsche, n'a pas d'autre source que l'idéal de sincérité scrupuleuse, puis d'honnêteté intellectuelle rigoureuse tel qu'il s'est développé sous l'influence des raffinements de conscience créés par le christianisme lui-même. Aussi l'athéisme est-il, en son sens généalogique, « la *catastrophe* imposante d'une discipline deux fois millénaire de l'instinct de vérité qui en fin de compte s'interdit le *mensonge de la foi en Dieu* ». (*Généalogie de la morale,* 3e Dissertation). Les athées sont les plus pieux des hommes, et surtout les esprits scientifiques! Ainsi la religion et la morale meurent de leur propre exigence : elles se suicident. « Dieu a tué Dieu. » Tout ce qui est grand ne peut périr que par « un acte d'auto-suppression » : ainsi le veut la Volonté de Puissance.

Le Nihilisme révèle que seuls jusqu'ici la douleur, le sacrifice, la destruction de soi avaient donné un sens à la vie, qu'il n'y a jamais eu d'autre idéal. Mais cet Idéal n'est plus : « les buts manquent ». La Volonté de Puissance exige de l'humanité son propre dépassement : mais comment définir ce *nouveau but,* le Surhumain, vis-à-vis de tous les types seulement humains ?

LE SURHOMME ET LA TRANSMUTATION

En tant que « but » ultime, le Surhomme ne peut évidemment s'identifier avec aucun type d'humanité actuellement existant. En ce sens, la philosophie du Surhomme va se présenter comme une philosophie de l'avenir, et constituer cependant le contraire d'une philosophie du progrès.

Dans la mesure où, à l'époque actuelle du Nihilisme (complet ou incomplet, mais non encore extatique), le type fort a disparu, dans la mesure où il n'y a plus de « maîtres », il peut sembler que le Surhomme désigne incontestablement le type fort de l'avenir, c'est-à-dire l'homme qui aura vaincu le Nihilisme. Or il n'en est rien. Certes, l' « opposé » absolu du Surhomme, nous l'avons déjà sous les yeux, c'est le « dernier homme », le représentant extrême de la faiblesse, l'homme fixé au stade du Nihilisme passif, totalement réduit à la « bête de troupeau », uniformisé, égalisé, nivelé (et qui a trouvé là le bonheur).

Mais, en tant qu'horizon ultime, le Surhomme ne se distingue-t-il pas radicalement de tout type *humain* descriptible ? Il n'est pas douteux qu'il n'est pas incarné par l' « homme supérieur » *(der höhere Mensch),* encore prisonnier d'un idéal (comme l'idéal scientifique du scrupuleux spécialiste de la sangsue) et par là prisonnier du Nihi-

lisme. Zarathoustra lui-même n'est pas le Surhomme, mais son « porte-parole », son prophète. Le Surhomme serait-il alors l'homme « total », l'homme à nouveau affirmatif, l' « homme suprême » *(der höchste Mensch)*, celui qui accomplira la tâche de la transmutation des valeurs ? Il ne semble pas, car c'est tendus vers ce but, le Surhumain, que surgiront les « forts de l'avenir »; ils devront lui préparer la voie, rendre possible son apparition. Zarathoustra annonce certes la venue d'un nouveau type d'homme, il se dit « le héraut qui appelle de nombreux législateurs »; cependant c'est parmi eux, mais hors d'eux, c'est au-dessus des hommes suprêmes que jaillira, dans la solitude éparse, l' « éclair » du Surhumain.

L'image de l'éclair semble bien indiquer l'émergence absolue. L'idée du Surhomme semble correspondre à la possibilité d'une fracture extatique hors de l'humanité. L'apparition du Surhumain n'est-elle pas prévue comme une effraction hors de l'humain, comme une série de failles explosives qui détruisent le concept même d'humanité comme identité, unité, et totalité universellement englobante des êtres pensants ? Le Surhomme ferait ainsi éclater l'identité de l'humanité vis-à-vis d'elle-même en tant que forme suprême de la vie et en tant qu'universalité.

La question est capitale : le Surhomme est-il à interpréter comme un type suprême d'homme, l'accomplissement parfait de l'essence de l'homme (qui réalise ce qui n'était qu'en puissance dans le passé), ou au contraire comme une espèce supérieure à l'homme (un dieu peut-être), en tout cas comme un autre type de vivant que l'homme ? Question capitale, car il ne s'agit pas d'une simple querelle à propos d'une différence de degré ou de nature. Il s'agit de savoir si le Nihilisme est à tel point coextensif à l'essence de l'homme qu'il n'est possible de le dépasser qu'en dépassant l'humanité elle-même. Or la réponse de Nietzsche est claire. Il oppose à un humanisme du progrès impliquant l'accumulation pour l'espèce tout entière de tous les gains, c'est-à-dire la répartition entre tous les hommes de leurs « attributs » récupérés, une vision inégalitaire et anti-universaliste de l'avenir où la hiérarchie et la sélection vont s'imposer de plus en plus. D'une part, en effet, l'humanité grégarisée va subsister et prospérer, précisément en se stabilisant au niveau nihiliste de la recherche du bonheur. De ce côté-

là, le Nihilisme du dernier homme va s'installer et s'amplifier. D'autre part, se tournant vers le but ultime, les nouveaux « maîtres » vont créer (à partir de la destruction des anciennes valeurs par le « coup de marteau » — qui brise et qui détache — et grâce à l'instauration de nouvelles tables) l'amorce d'un *contre-mouvement* qui rendra possible, dans un futur indéterminé, le surgissement foudroyant du Surhumain. C'est cette opération de mise à part, d'isolement de certains hommes, qui constituera la condition de possibilité de la production d'êtres dépassant l'homme. L'homme total, l'homme synthétique, ne représente donc qu'une étape, qu'un type de transition (comportant plusieurs degrés sans doute) sur le chemin qui conduit au Surhomme. L'homme « suprême », le « législateur de l'avenir » (c'est-à-dire celui qui impose et qui s'impose sa propre loi) ne constitue qu'un *« essai »* de la Volonté de Puissance en vue d'atteindre le Surhomme, une expérience, risquée et dangereuse, qu'elle tente.

Mais le Surhomme est « un essai pour quelque chose qui *n'est plus* l'homme » (souligné par nous). Une fois de plus la logique de l'identité se trouve ici brisée, non pas parce que le Surhomme contient une ambivalence (il n'est pas à la fois accomplissement et dépassement de l'homme), mais parce qu'il s'oppose à l'identification de l'homme avec lui-même en tant qu'être vivant suprême. L'homme ne peut plus s'idolâtrer lui-même. La « volonté de justice » (« justice » signifie pour Nietzsche à la fois respect de la distance, de la séparation, et rapport d'adéquation à la Volonté de Puissance) commande à Zarathoustra de « briser à [son] image du Surhomme *toutes vos images de l'homme* » (souligné dans le texte). L'humanité, qui s'est livrée elle-même irrémédiablement à l'esclavage, cesse d'être le but : « C'est le Surhumain qui est le but. » Le Surhomme se caractérise comme ce type de vivant qui se sera irréversiblement arraché aux liens que l'humanité, même affirmative, entretiendra toujours avec le Nihilisme. Ce « détachement » constitue pour Nietzsche l'avenir de l'avenir. Il suppose en effet déjà accomplie la tâche immense et elle-même future de la transmutation.

Le Surhomme, qui serait aussi différent de l'homme que l'homme de l'animal, n'est pas un mythe, mais l'exigence « économique » de la Volonté de Puissance. En

effet il représente la compensation nécessaire de la dégradation ou de la perte en énergie qui se produit du côté de l'espèce nivelée. Il faut que la Volonté de Puissance puisse se retrouver intégralement de ce côté puisqu'elle décline intégralement du côté de l'homme. Ainsi le Surhomme n'accomplirait pas l'humanité mais ce qui, en elle, est plus originaire qu'elle, la Volonté de Puissance : il serait l'accomplissement non pas de l'essence de l'homme, mais de l'essence de la vie.

Le maintien « côte à côte » dans un avenir éloigné de deux espèces pensantes, que Nietzsche voit « séparées autant que possible », peut sembler utopique. Mais c'est parce qu'il nous est difficile de penser l'opposition maître-esclave en dehors de tout lien de domination et de toute réciprocité dialectique. Or l'opposition du Surhomme et de l'homme ne fait, d'une part, que continuer et pousser à la limite l'antinomie fondamentale qui régit toute construction de types moraux : l'opposition du grégaire/passif/vulgaire et du solitaire/affirmatif/noble. Ces deux déterminations fondamentales de la Volonté de Puissance finiront par exister dans l'absolue séparation. D'autre part, il est possible pour Nietzsche de concevoir un *règne* qui ne soit pas une *domination :* « Au-delà des dominateurs libérés de tous liens, vivent les hommes suprêmes, et les dominateurs leur servent d'instruments. » Les futurs « Maîtres de la Terre » ne posséderont ni le pouvoir politique, ni la richesse, ni aucune forme de domination effective. Les dominateurs feront partie des esclaves. Le Surhomme ne dominera pas l'humanité nivelée. Nietzsche le décrit comme doux, austère, isolé, sobre, puissant, semblable à un « dieu d'Épicure », ne se préoccupant pas des hommes. Son règne sera donc un règne secret. Mais comment régnera-t-il alors qu'il se placera hors de toute action politique et sera en butte au mépris des esclaves ? Il régnera dans la mesure où il exercera sur l'humanité une emprise indirecte, que Nietzsche désigne sous le nom de « grande politique » : ayant seul gardé le pouvoir de créer, il dirigera le monde vers un but nécessairement ignoré des hommes. Il régnera pour autant qu'il incarnera la possibilité même de l'avenir. Il faut considérer le césarisme du Surhomme — césarisme non violent (« César avec l'âme du Christ ») — comme une *tyrannie d'artiste*. Les « Maîtres de la Terre » modèleront et façonneront à leur gré en artistes la masse humaine, dans la mesure où, à son insu, elle leur servira d'instrument. Eux seuls en effet seront conscients d'un but supérieur. Or ce côté « artiste » du Surhomme ne signale pas seulement qu'il réunira en lui les traits de divers créateurs du passé (savants, héros, poètes); il indique en réalité autre chose que des talents ou des dons artistiques même prodigieux, il indique que l'art est désormais reconnu comme la valeur suprême, que le principe de l'évaluation a été fondamentalement renversé.

Car le Surhomme n'est possible qu'une fois la transmutation des valeurs accomplie. Dans son principe, cette transmutation suppose une transformation radicale au sein de la Volonté de Puissance, par laquelle la faiblesse, la négation sont désormais éliminées. Tout est transfiguré parce que la création se trouve enfin libérée de toute entrave. Dans son résultat, la transmutation ne retenant plus que l'affirmation, place au sommet de la hiérarchie la valeur de pure affirmation, celle qui, à travers ses infinies différences, procure la plus haute différenciation de la Volonté de Puissance : l'Art. La domination platonicienne de la science sur l'art se trouve ainsi abolie, ou plutôt renversée. Ce n'est plus l'artiste, mais le savant qui va se situer à plusieurs degrés d'éloignement de la vérité (pensée ici comme adéquation à la Volonté de Puissance). Pourquoi, en effet, l'art a-t-il « plus de valeur » que la vérité ? Il n'y a chez Nietzsche aucun esthétisme. L'art n'est pas un refuge, bien que certaines formules puissent suggérer un recul devant la vérité (comme savoir) : « Nous avons l'art *pour ne pas mourir de la vérité.* » Car la primauté (future) de l'art repose sur une double nécessité, qui régit le rapport même de l'art et de la connaissance, lorsqu'ils sont envisagés généalogiquement. D'un côté, la connaissance est toujours dérivée : elle découle d'une création artistique primitive oubliée, qui n'est autre que la création même du langage comme « formation artistique de métaphores » (métaphores ensuite momifiées en concepts). La science retrouve sous forme de concepts glacés, exsangues, décolorés, les images et les schèmes que le langage avait primitivement imposés au monde, mais c'est l'art qui d'abord a rendu le Chaos anthropomorphe. L'homme de la connaissance, conquérant et croyant, est un artiste qui

s'ignore. Connaître consiste seulement à redécouvrir des schémas que l'instinct artistique a déjà jetés sur les choses. D'un autre côté, si l'art doit devenir la valeur suprême, c'est en tant qu'il correspond le mieux, qu'il est le plus adéquat à l'essence de la Volonté de Puissance comme accroissement permanent de soi, comme profondeur insondable d'illusion, bénéfique, exaltante, et comme affirmation redoublée. Si l'art est nommé par Nietzsche, dès *la Naissance de la tragédie,* « la plus haute tâche et l'activité métaphysique par excellence », c'est parce qu'il est le « grand stimulant de la vie » : l'art pousse le créateur à se surmonter lui-même, il élargit le monde parce qu'il le rend à son caractère explosif, chaotique : il est ivresse, fête, orgiasme, rupture de l'identité, alors que la science se contente d'ordonner ce qui est dans le fond déjà acquis. Si l'art intensifie le sentiment de puissance, c'est en tant qu'il réaffirme toute réalité en un redoublement qui installe en elle-même toute « apparence » en la confirmant comme apparence. Apparence choisie, corrigée, magnifiée, qui signifie adhésion à ce qui a toujours été regardé seulement comme illusoire, qui glorifie l'illusion comme illusion.

La transmutation fait naître enfin l'idéal d'une connaissance qui ne serait plus ennemie de l'art, mais qui en se soumettant à lui se soumettrait directement à la Volonté de Puissance. Tel est l'idéal du *Gai savoir* qui est en même temps un *savoir tragique.* Car le « tragique » au sens nietzschéen n'est pas triste, ni pessimiste : il est l'état qui, grâce à la plus haute affirmation, est capable d'inclure en soi et de *revendiquer* même la plus profonde souffrance. Déjà dans *la Naissance de la tragédie,* le tragique/dionysiaque trouvait sa symbolisation la plus originelle dans le phénomène de la dissonance musicale, plaisir ressenti à travers la douleur elle-même. La souffrance cesse ainsi d'être un argument contre la vie. Or le savoir n'a été jusqu'ici que sérieux, douleur et labeur (tous les jugements de valeur antérieurs ont été dominés par l'idée du travail). Le savoir a été funèbre, mortifère, désir d'en finir avec la vie, volonté de mort, ascèse individualisante et moralisante. Au contraire un savoir artiste tendrait à briser les limites étroites de l'identité individuelle qu'avait su rompre la sagesse dionysiaque des premiers Grecs, des Grecs d'avant Platon. Qu'enseignerait ce

Gai savoir sinon le suprême enseignement de Nietzsche, ou de Dionysos — car il aura peut-être pour ultime effet de détruire l'identité même du nom propre de celui qui le profère : l' « innocence du devenir » qui ne fait qu'un avec l' « Éternel Retour de l'Identique » ?

L'ÉTERNEL RETOUR

La doctrine de l'Éternel Retour s'impose avant tout comme une expérience : *expérience multiple,* car elle se présente à la fois comme un pur essai de la pensée, comme une épreuve, comme un moment vécu particulier, et enfin comme une tentative à caractère éthique.

Elle s'introduit d'abord dans le *Zarathoustra,* au chapitre « De la délivrance », sous la forme d'une question : Comment la Volonté de Puissance peut-elle se libérer du ressentiment, tourné ici précisément en haine contre le temps ? Comment peut-elle appréhender le temps autrement que comme passage, disparition, non-être, où elle reconnaît son propre passage, sa propre disparition et son propre néant ? Comment peut-elle se libérer de tout le poids du négatif, qui n'est, au fond, au cœur d'elle-même, que sa propre volonté de disparaître, sa volonté de néant ?

Comment peut-elle effacer la condamnation, la « vengeance » qui pèse sur le devenir ? Comment échapper à l'idée que tout ce qui passe mérite de passer, donc est sans valeur, donc subit en disparaissant la juste punition du péché d'avoir existé ? (En somme la vieille idée que Nietzsche situe à l'origine même de la philosophie grecque, la pensée d'Anaximandre selon laquelle le devenir est coupable et la mort des êtres représente le châtiment de la faute d'être né.) Comment retrouver contre cette longue tradition l' « innocence du devenir » ? La « délivrance » doit être pour la Volonté tout autre chose qu'une « réconciliation », qui consisterait à récupérer par une opération dialectique le négatif au sein du positif. La Volonté délivrée doit se détacher absolument, radicalement, de la Volonté du « non » pour se faire pure Volonté du « oui ». Mais qu'affirmera ce « oui » ? Ce « oui » affirmera ce contre quoi se révoltait la volonté

haineuse, à savoir le temps lui-même, en tant que passé déjà écoulé et en tant qu'action de passer, en tant que passage. Il faut que la Volonté de Puissance apprenne à « vouloir en arrière » *(zurückwollen)*, c'est-à-dire à vouloir si profondément le passé et le passage que le passage s'abolira lui-même comme n'étant *que* passage, se changera en continuel passage, en passage toujours présent, en Éternel Retour. Non seulement le temps humain sera ainsi « sauvé » de la mort, mais le devenir du monde tout entier trouvera sa rédemption. Mais cette énigmatique métamorphose du devenir en revenir n'est annoncée que comme une possibilité : c'est à condition que le vouloir puisse « vouloir en arrière », c'est-à-dire d'une part, soit capable d'affirmer véritablement le passé et le passage et, d'autre part, puisse se retourner vers lui-même, pour s'affirmer comme voulant le passage. Cette possibilité est donc la possibilité d'une conversion de la volonté. Au chapitre « De la vision et de l'énigme », la possibilité toujours *purement hypothétique* réapparaît comme la possibilité non plus d'un nouveau rapport du vouloir avec le passé, mais d'un nouveau rapport du présent pris en lui-même avec le passé pris en lui-même. Nietzsche ne prétend nullement démontrer que le Retour est effectivement inscrit dans le cours des choses, mais il introduit une simple fiction, une hypothèse et comme un jeu de l'imagination, qui s'exprime sous la forme d'une question : « Et si tout ce qui est a déjà été ? » Or cette fiction possède une valeur intrinsèque dans la mesure où elle s'avère aussitôt capable de conférer une valeur, ou de faire apparaître quelque chose comme une double nécessité corrélative ou consécutive à une telle fiction : si le présent est une répétition du passé, alors il faut que tout instant se trouve multiplié à l'infini, en avant et en arrière, soit grossi de sa propre répétition jusqu'à égaler l'éternité, alors il faut aussi que tout l'avenir soit déjà passé, que le possible se définisse par le déjà accompli. Enfin, si tout revient, aucune cause extérieure au devenir n'est pensable et le devenir se détermine lui-même parce qu'il est déjà déterminé, du moment qu'il est passé. Tout est également nécessaire.

Cette conséquence apparaît d'emblée comme une idée sinistre et lugubre. Aussi l'idée de l'Éternel Retour constitue-t-elle une *épreuve :* elle représente « le poids le plus

lourd ». En effet, elle se rapproche de la façon la plus inquiétante du Nihilisme complet. Si tout a déjà été, si tout doit revenir non pas d'une façon semblable, mais identique, tout n'est-il pas égal ? Quel but peut avoir une telle répétition ? Aussi est-ce l'affreux gnome, l' « esprit de pesanteur », qui énonce pour la première fois cette affirmation propre à inspirer le dégoût d'exister, propre à pousser au désespoir : « Le temps lui-même est un cercle. » La formule « tout revient » résonne dans sa bouche comme un éternel « en vain ». Si tout revient, tout est éternel, mais tout se vaut, tout est également utile et inutile, le meilleur et le pire ont le même prix. Ainsi, bien qu'elle en soit l'inverse, l'idée de l'Éternel Retour ressemble d'abord caricaturalement à la forme extrême du Nihilisme : « Concevons cette pensée sous sa forme la plus effrayante : l'existence telle qu'elle est, dépourvue de sens et de but, mais revenant inévitablement sans s'achever dans le néant : l' " Éternel Retour ". » Si Nietzsche met l'expression entre guillemets, c'est parce que cette pensée est une épreuve, c'est-à-dire un instrument de discrimination : qui voudrait recommencer sa vie dans des conditions absolument identiques ? Seuls les forts, seuls ceux qui tiennent leur existence pour digne d'être infiniment répétée seront capables de supporter une telle pensée. Si cette doctrine s'impose un jour, elle accentuera le clivage entre les forts et les faibles, elle renforcera les forts, les poussera à s'affirmer davantage et au contraire accablera les faibles, les poussera à vouloir se nier encore davantage. En cela elle contribuera à la grande tâche de la sélection. Mais comment cette doctrine s'imposera-t-elle ? Comme une religion, dont les élus seront ceux qui auront foi en leur propre vie comme en une vie valant d'être répétée d'innombrables fois. Religion opposée à toutes les religions qui ne font que promettre une vie meilleure, le bonheur dans l'au-delà, la doctrine donne le bonheur sur terre à ceux qui seront capables de cette foi. Religion qui, dit Nietzsche, sera « douce » envers ses incroyants, car si elle a un paradis, elle n'a pas d'enfer : « Celui qui n'y croira pas n'aura conscience que d'une vie fugitive. » Religion sans péché ni faute, car tout ce qui se répète infiniment n'est ni bon ni mauvais, est innocent, *est* tout simplement. Seule religion dépourvue de nostalgie, supprimant tout désir de

fuir le monde, toute dévalorisation de l' « ici-bas » au profit d'une quelconque transcendance, la doctrine établit, comme toute religion, un lien avec le divin, compris comme totalité, unité du moi et du monde. Mais, comme on le verra, la « divinité » chez Nietzsche n'est pas synonyme de perfection, mais d'affirmation absolue qui embrasse l'imperfection elle-même. Il faut enfin considérer l'Éternel Retour comme une religion du pur possible : de même que la simple pensée de la damnation éternelle a pu modifier les actions des hommes, de même la foi en chaque instant de la vie comme étant digne du retour hausserait l'humanité au-dessus d'elle-même. Si la religion du Retour représente une épreuve à l'échelle individuelle, le retour du tout constitue une épreuve pour la Volonté de Puissance en général, dans la mesure où il implique le retour de toutes les formes du Nihilisme, le retour de la faiblesse, le retour de la décadence. Car le Retour signifie que même si la Volonté de Puissance se libère et parvient au Surhomme, l'homme nihiliste et réactif reviendra néanmoins éternellement. Tel est l'obstacle le plus grand que la Volonté de Puissance ait à affronter. Elle ne pourra en triompher que par l'adhésion à une nouvelle « nécessité », nécessité qui inclut le négatif lui-même, sans cependant le récupérer.

Expérience au sens d'une possibilité, et d'une épreuve, le Retour apparaît aussi comme l'expérience apparemment très simple d'un moment privilégié : celle d'avoir dit « oui » à un instant. L'affirmation véritablement pleine et entière d'un instant, le pur « oui » est contagieux : il éclate en une affirmation en chaîne qui n'a pas de limites. « Si nous disons *oui* à un seul instant, nous disons *oui* à toute l'existence. » Mais cet instant est un instant privilégié : seul un instant de joie peut s'affirmer ainsi. Seule la joie possède le pouvoir de se vouloir elle-même, de vouloir ainsi la totalité des choses, y compris la douleur : « Avez-vous jamais dit oui à une joie ? Ô, mes amis, alors vous avez dit oui à toute douleur. Toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, liées par l'amour (*Zarathoustra :* « le Chant d'ivresse », paragraphe 10). Dans un instant senti comme nécessaire jusque dans sa plus extrême contingence se découvre la nécessité qui le relie à tous les instants. Un tel instant ne peut exister sans impliquer tous les autres. Sa contingence supprimée supprime toute contingence. L'expérience suprêmement affirmative de la joie est, en tant qu'expérience du dédoublement et de la multiplication de l'un, l'expérience de la nécessité du lien éternel et universel : « Si votre volonté a jamais voulu qu'*Une Fois* revienne deux fois, [...] alors vous avez voulu le Retour de *Tout (Alles)* » (même passage). Cette expérience représente l'*inverse* de l'expérience fondamentale du Nihilisme, qui n'a conféré de valeur et de sens au tout qu'à partir de la douleur, à partir de l'expérience d'une volonté qui ne se veut pas, qui veut se défaire de soi. L'expérience de la joie est si forte qu'elle peut vouloir la douleur elle-même, « les tombes », la mort, comme faisant partie du lien éternel. « La joie veut l'éternité de *toutes* choses *(aller Dinge), veut une profonde, profonde éternité* » (*ibid.*, paragraphe 11). L'idée du Retour est enfantée et soutenue par la joie.

Enfin, considérée comme applicable à l'action, la doctrine du Retour constitue une tentative éthique. Agir à tout instant comme si chacun de nos actes était destiné à être répété une infinité de fois de la même façon. Essayer dans ma propre vie de modifier mon rapport à l'instant, de vouloir chaque acte aussi intensément que s'il n'était pas destiné à passer, mais à demeurer éternellement. Cette idée que ce que je fais maintenant engage mon être éternel, je dois la vouloir. Mais cette éthique oppose en réalité à tout impératif catégorique (« je dois ») un impératif de la nécessité (« je suis contraint de »). « Ma doctrine enseigne à vivre de telle façon que tu *sois forcé* de souhaiter revivre à nouveau. » La loi de l'Éternel Retour ne peut pas se formuler à l'indicatif, mais son impératif est en même temps nécessité. « Imprimons sur notre propre vie le sceau de l'éternité. Cette vie-ci, ta vie éternelle. *Non alia, sed haec vita sempiterna.* » Agir de façon à être forcé de vouloir répéter ses actes et inversement vouloir ce que je suis contraint de faire. Être forcé de vouloir une nécessité, qui est la nécessité propre du vouloir : cette éthique repose sur un cercle. Ce cercle signifie : la Volonté qui veut l'Éternel Retour est cette volonté qui se veut elle-même, qui trouve en elle-même cette nécessité de se vouloir.

Mais, enfin, de quelle « nécessité » s'agit-il ? Nietzsche déclare qu'il se propose de « liquider le concept de nécessité ». Et en effet, la formule qui résume la sagesse

fuir le monde, toute dévalorisation de l' « ici-bas » au profit d'une quelconque transcendance, la doctrine établit, comme toute religion, un lien avec le divin, compris comme totalité, unité du moi et du monde. Mais, comme on le verra, la « divinité » chez Nietzsche n'est pas synonyme de perfection, mais d'affirmation absolue qui embrasse l'imperfection elle-même. Il faut enfin considérer l'Éternel Retour comme une religion du pur possible : de même que la simple pensée de la damnation éternelle a pu modifier les actions des hommes, de même la foi en chaque instant de la vie comme étant digne du retour hausserait l'humanité au-dessus d'elle-même. Si la religion du Retour représente une épreuve à l'échelle individuelle, le retour du tout constitue une épreuve pour la Volonté de Puissance en général, dans la mesure où il implique le retour de toutes les formes du Nihilisme, le retour de la faiblesse, le retour de la décadence. Car le Retour signifie que même si la Volonté de Puissance se libère et parvient au Surhomme, l'homme nihiliste et réactif reviendra néanmoins éternellement. Tel est l'obstacle le plus grand que la Volonté de Puissance ait à affronter. Elle ne pourra en triompher que par l'adhésion à une nouvelle « nécessité », nécessité qui inclut le négatif lui-même, sans cependant le récupérer.

Expérience au sens d'une possibilité, et d'une épreuve, le Retour apparaît aussi comme l'expérience apparemment très simple d'un moment privilégié : celle d'avoir dit « oui » à un instant. L'affirmation véritablement pleine et entière d'un instant, le pur « oui » est contagieux : il éclate en une affirmation en chaîne qui n'a pas de limites. « Si nous disons *oui* à un seul instant, nous disons *oui* à toute l'existence. » Mais cet instant est un instant privilégié : seul un instant de joie peut s'affirmer ainsi. Seule la joie possède le pouvoir de se vouloir elle-même, de vouloir ainsi la totalité des choses, y compris la douleur : « Avez-vous jamais dit oui à une joie ? Ô, mes amis, alors vous avez dit oui à toute douleur. Toutes choses sont enchaînées, enchevêtrées, liées par l'amour (*Zarathoustra :* « le Chant d'ivresse », paragraphe 10). Dans un instant senti comme nécessaire jusque dans sa plus extrême contingence se découvre la nécessité qui le relie à tous les instants. Un tel instant ne peut exister sans impliquer tous les autres. Sa contingence supprimée supprime toute contingence. L'expérience suprêmement affirmative de la joie est, en tant qu'expérience du dédoublement et de la multiplication de l'un, l'expérience de la nécessité du lien éternel et universel : « Si votre volonté a jamais voulu qu'*Une Fois* revienne deux fois, [...] alors vous avez voulu le Retour de *Tout (Alles)* » (même passage). Cette expérience représente l'*inverse* de l'expérience fondamentale du Nihilisme, qui n'a conféré de valeur et de sens au tout qu'à partir de la douleur, à partir de l'expérience d'une volonté qui ne se veut pas, qui veut se défaire de soi. L'expérience de la joie est si forte qu'elle peut vouloir la douleur elle-même, « les tombes », la mort, comme faisant partie du lien éternel. « La joie veut l'éternité de *toutes* choses *(aller Dinge), veut une profonde, profonde éternité* » (*ibid.*, paragraphe 11). L'idée du Retour est enfantée et soutenue par la joie.

Enfin, considérée comme applicable à l'action, la doctrine du Retour constitue une tentative éthique. Agir à tout instant comme si chacun de nos actes était destiné à être répété une infinité de fois de la même façon. Essayer dans ma propre vie de modifier mon rapport à l'instant, de vouloir chaque acte aussi intensément que s'il n'était pas destiné à passer, mais à demeurer éternellement. Cette idée que ce que je fais maintenant engage mon être éternel, je dois la vouloir. Mais cette éthique oppose en réalité à tout impératif catégorique (« je dois ») un impératif de la nécessité (« je suis contraint de »). « Ma doctrine enseigne à vivre de telle façon que tu *sois forcé* de souhaiter revivre à nouveau. » La loi de l'Éternel Retour ne peut pas se formuler à l'indicatif, mais son impératif est en même temps nécessité. « Imprimons sur notre propre vie le sceau de l'éternité. Cette vie-ci, ta vie éternelle. *Non alia, sed haec vita sempiterna.* » Agir de façon à être forcé de vouloir répéter ses actes et inversement vouloir ce que je suis contraint de faire. Être forcé de vouloir une nécessité, qui est la nécessité propre du vouloir : cette éthique repose sur un cercle. Ce cercle signifie : la Volonté qui veut l'Éternel Retour est cette volonté qui se veut elle-même, qui trouve en elle-même cette nécessité de se vouloir.

Mais, enfin, de quelle « nécessité » s'agit-il ? Nietzsche déclare qu'il se propose de « liquider le concept de nécessité ». Et en effet, la formule qui résume la sagesse

de l'Éternel Retour, *amor fati,* fait éclater le concept traditionnel de nécessité. Car, dans le *fatum* nietzschéen, il s'agit d'une nécessité qui n'est ni la nécessité causale des lois de la nature (le mécanisme), ni celle d'une finalité, ni d'une fatalité aveugle et, comme il le dit, « à la turque », ni celle d'une liberté qui se détermine elle-même. Cette « nécessité » n'est plus une catégorie, mais comprend en soi les contraires logiques que sont le Chaos et la Forme, le hasard et la loi. « Je veux aimer seulement ce qui est nécessaire. *Amor fati :* que ce soit mon dernier amour. » Dans la mesure où tout est nécessaire, l'*amor fati* est une contradiction pour la logique du concept. Mais l'opposition entre l'amour comme activité de la volonté et le destin comme détermination purement passive de ce qui est déjà accompli se trouve précisément supprimée. Le vouloir transfiguré par le Retour n'est plus qualifié par le désir, l'aspiration, le manque (il n'est plus volonté qui recherche ce qui n'est pas encore), mais plénitude, perfection d'une volonté qui porte sur ce qui est. Ce vouloir est amour au sens où aimer c'est vouloir que ce qui est (tel quel et non autrement) soit une infinité de fois ce qu'il est. Dans ce vouloir *aimant* la nécessité, s'atténue la différence apparente entre la Volonté de Puissance, comme « être plus », et l'Éternel Retour comme « être accompli ». La « nécessité » englobe à la fois le *fatum,* la volonté et le lien qui unit les deux, qui est aussi bien l' « anneau » qui unit toutes choses. Il n'y a plus de contradiction entre le déterminisme, la liberté et la contingence pour un vouloir qui est amour de la nécessité au point d'être *sa propre nécessité (ego fatum).* C'est pourquoi « le fatalisme extrême est au fond identique avec le hasard et l'activité créatrice » : il n'y a plus de hasard pour une Volonté qui s'affirme comme son propre destin et celui du monde, indissolublement. Cette volonté est l'absolue liberté dans l'absolue nécessité, puisqu'elle veut aussi fortement et affirme identiquement tout ce qui arrive, à elle ou au monde, indistinctement, qu'elle l'ait ou non choisi. « Tout ce qui fut est fragment, énigme et horrible hasard jusqu'à ce que la volonté créatrice ajoute : mais je le voulais ainsi. » Or, en s'unissant ainsi à la fatalité du Retour, l'*ego* ne va-t-il pas perdre son unité et son identité propre ?

En effet, l'idée du Retour, *expérimentée* sous diverses

formes, provoque l'éclatement des grandes distinctions qui, selon les principes d'identité et de contradiction, définissent traditionnellement la modalité de l'existence : de même que l'individualité ne peut pas égaler la totalité du monde, de même les choses ne peuvent pas appartenir à la fois aux catégories de possibilité, de contingence et de nécessité, tout comme elles ne peuvent pas relever à la fois du temps et de l'éternité. La logique traditionnelle *interdit* de confondre l'ordre de la liberté, l'ordre du hasard, l'ordre du destin. Même la logique spéculative hégélienne situe ces catégories comme des « moments » au sein de la totalité réconciliée du Savoir absolu. Or Nietzsche s'en prend à l'idée même d'opposition métaphysique, d'antinomie. Si la pensée de l'Éternel Retour est la pensée « la plus légère », c'est parce qu'elle dégèle le glacis des antithèses métaphysiques, volatilise les contraires logiques. En effet, l'Éternel Retour n'est ni réel, ni idéal, mais quelque chose comme une possibilité fatale. En tant que manière d'être d'une Volonté de Puissance suprêmement affirmative, il fait surgir de la dissolution des vieilles oppositions un lien nouveau, une nouvelle nécessité. Cette « nécessité » s'accorde, comme le fait le mot d' « apparence » (qui à la fin contient en soi également le « monde vrai »), avec son ancien « contraire », avec le hasard, le désordre, la dispersion. En d'autres termes, le cercle entier du Retour (la cohérence du tout) *inclut* le Chaos (l'incohérence du tout). L'anneau divin de l'éternité est un anneau brisé, mais la théorie de l'Éternel Retour comme théorie du « cercle vicieux » consiste précisément à prêter la valeur la plus positive, à attribuer la perfection à la brisure du cercle. Cette brisure signifie que le cercle est une forme sans but, qui contient en soi le Chaos. « Le Chaos universel, qui exclut toute activité à finalité, n'est *pas contradictoire* avec l'idée du mouvement circulaire : ce dernier n'est justement qu'une *nécessité irrationnelle...* » Donc l'inclusion du Chaos dans la nécessité du cercle ne constitue pas une synthèse ou une réconciliation de style hégélien : le hasard, le désordre n'est pas « dépassé », mais recueilli dans le cercle parfait en tant qu'essentiellement défectueux. La totalité du Retour est une totalité éclatée. Sa nécessité a pour symbole la cohérence qui unit les étoiles dispersées d'une même constellation : « Suprême

constellation de l'être! [...] Emblème de la nécessité. » Produite par l'affirmation pure « que nul vœu n'atteint, que nulle négation ne souille » (délivrée de tout désir et de tout manque), cette nécessité dans le désordre et du désordre dépasse toute antithèse pensable : elle est « cette nécessité céleste qui oblige les hasards eux-mêmes à danser des rondes astrales » (*Zarathoustra,* « Les sept sceaux »).

Il est clair que si Nietzsche n'a jamais pu donner une démonstration scientifique de sa doctrine comme théorie physique, ni parvenir à un « réalisme » de l'Éternel Retour, c'est qu'il aurait dû soumettre son argumentation aux principes logiques auxquels se soumet la science et que sa doctrine renie.

Ainsi, tout en annulant l'opposition majeure de la métaphysique, être/devenir, la pensée de l'Éternel Retour conserve l'un et l'autre des deux termes comme des « points de vue » possibles. Le cercle demeure ce qui, dans le devenir, est toujours permanent. En tant que loi du devenir, il n'est pas lui-même devenu. Si le devenir est en soi l'instable, le Chaos, le cercle est la plus haute stabilisation possible de cet instable. Aussi l'Éternel Retour apparaît-il comme une simple interprétation, interprétation du devenir *suivant la perspective de l'être,* mais comme l'*interprétation suprême* à laquelle puisse se hausser la Volonté de Puissance. Car elle lui assure le plus grand triomphe, le triomphe éternel : par la volonté du cercle elle s'assure de soi et s'assure la maîtrise constante du Chaos, c'est-à-dire la certitude de surmonter indéfiniment le retour même du négatif. Tel est ce que Nietzsche nomme le « sommet de la contemplation » et aussi la « récapitulation », le résumé de sa pensée abyssale : « Imprimer au devenir la marque de l'être : telle est la forme suprême de la Volonté de Puissance [...] Dire que tout revient, c'est rapprocher au maximum un monde du devenir de celui de l'être. » Ainsi l'Éternel Retour apparaît comme cette perspective de la Volonté de Puissance qui confère à un monde fondamentalement interprété comme monde du devenir sa valeur suprême, qui l'éternise à partir du point de vue même qui, tout au long de l'histoire, l'avait dévalué, à partir du point de vue *fictif* du monde de l'être. Les valeurs sont doublement renversées.

Finalement la pensée du Retour, en effaçant toutes les différences sur lesquelles se fondent le langage et l'histoire (en particulier l'opposition entre le souvenir et l'oubli), nous laisse en face d'une suprême aporie. L'affirmation du retour de l'Identique détruit, paradoxalement, toutes les identités partielles, en particulier l'identité ferme du moi opposée à l'identité du monde, dans la mesure où l'identité « totale » du moi et du monde supprime l'identité propre du moi individuel. Quelle est cette « autre histoire » dont Nietzsche annonce le commencement, une fois que l'idée du Retour se sera imposée ? La « logique » de la suppression de l'identité personnelle dans l'*ego fatum* fait dire à Nietzsche dans une de ses dernières lettres (du 5 janvier 1889, à l'historien J. Burckhardt) : « Au fond, tous les noms de l'histoire, c'est moi. » Toute identité, y compris celle du moi et du nom propre, se ramène à un masque interchangeable lié au Jeu universel qui n'est que le glissement indéfini des masques.

Que signifie cette perte du nom « propre » ? Cette explosion ultime est-elle seulement le saut dans la folie de l'homme Nietzsche, le moment vécu où l'abolition des antithèses dont se nourrit le langage métaphysique réduit le philosophe au silence ? Le langage qui sert au moi à se donner un centre fictif, le langage comme fixation arbitraire d'identités, semble lié à ce système d'oppositions au point que le reniement de ce système renverrait à la force dissociée et inexprimable du Chaos. Dès que le moi de Nietzsche coïncide avec la totalité de l'histoire, il se prive de la parole et de l'écriture. Comme Dionysos, qui est sa dernière « identité », le moi de Nietzsche est déchiré, éparpillé, selon la perspective de la totalité dispersée qu'il incarne désormais. Le mutisme final de la folie serait, comme il l'écrit peu avant de cesser d'écrire, « le masque qui cache un savoir fatal et *trop sûr* », mais de quel savoir ? Du savoir peut-être que le langage ne peut pas briser le principe d'identité sans se briser lui-même, ne peut pas s'y soumettre sans renoncer à dire le fond de l'être. Ainsi la destruction du langage métaphysique serait, chez Nietzsche, une expérimentation poussée jusqu'à l'autodestruction du destructeur en tant que locuteur. Cette tentative de subversion, à la fois réussie et avortée, parce qu'elle fait apparaître l'impasse essentielle du discours de la métaphysique occidentale, définit

Nietzsche comme le plus grand « tentateur », pour nous qui n'avons pas d'autre langage.

Si, à partir de lui, « chaque mot est un préjugé », si la grammaire rétablit indéfiniment les substituts du Dieu mort, que nous lègue-t-il de plus précieux sinon ce qui, à travers la déroutante syntaxe de ces mots détruits, à travers la surprenante distribution des termes, c'est-à-dire des limites, de ce langage démonétisé, ne cessera d'éveiller l'interminable minutie d'un « grand soupçon », où le langage est retourné vers ses propres tours ?

Michel HAAR.

CHRONOLOGIE

ŒUVRES PUBLIÉES PAR NIETZSCHE OU DE SON VIVANT

1872 — *La Naissance de la tragédie.*
1873 — *Considérations intempestives,* I, *David Strauss.*
1874 — *Considérations intempestives,* II, *Utilité et inconvénients des études historiques pour la vie ;* III, *Schopenhauer éducateur.*
1876 — *Considérations intempestives,* IV, *Richard Wagner à Bayreuth.*
1878 — *Humain, trop humain,* première partie.
1879 — *Humain, trop humain,* deuxième partie, *Opinions et sentences mêlées ; le Voyageur et son ombre* (1880).
1881 — *Aurore.*
1882 — *Le Gai savoir* (I-IV).
1883 — *Ainsi parlait Zarathoustra* (I, II) ; III (1884) (première édition de *Zarathoustra* IV : 1892).
1886 — *Par-delà le Bien et le Mal ;* nouvelle édition de *la Naissance de la tragédie,* avec un *Essai d'autocritique.*
1887 — *Généalogie de la morale ; le Gai savoir,* livre V.
1888 — *Le cas Wagner* (dernier ouvrage publié par Nietzsche avant sa maladie) ; *Ecce Homo* ne paraîtra qu'en 1908.
1889 — *Le crépuscule des idoles.*
1894 — *Nietzsche contre Wagner ; l'Antéchrist.*
1895 — publication des *Nouvelles préfaces* à diverses œuvres.

PRINCIPALES ŒUVRES POSTHUMES

1866-1878 — Œuvres philologiques et Notes pour les cours professés à Bâle (notamment : *Introduction à l'étude des dialogues de Platon ; les Philosophes préplatoniciens*).

1873 — *La philosophie en Grèce à l'époque de la tragédie.* Cinq conférences *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement.*
1875 — Fragments pour une 5e Inactuelle : *« Nous, philologues ».* Fragments sur *la Valeur de la vie* de Dühring.
1879-1888 — Fragments et notes pour les ouvrages publiés *(Aurore, Zarathoustra)* et pour les ouvrages projetés, à partir de 1885, pour lesquels Nietzsche a envisagé divers titres : *la Transmutation de toutes les valeurs, la Volonté de Puissance, l'Innocence du Devenir.*

De diverses époques : Poèmes, Compositions musicales, Correspondance.

BIBLIOGRAPHIE

ÉDITIONS COMPLÈTES

Les trois principales éditions d'ensemble, celle du *Nietzsche-Archiv,* Naumann-Kröner, Leipzig, 1894-1913, 19 volumes ; la *Musarion-Ausgabe,* Munich, 1922-1929, 23 vol. ; l'édition Schlechta, Munich, 1954, 3 vol., ne sont pas des éditions critiques et complètes.

La première édition critique complète, fondée sur une remise en ordre strictement chronologique de la totalité des manuscrits déposés au « Gœthe und Schiller Archiv » de Weimar et sur l'établissement rigoureux du texte et des variantes grâce aux travaux de MM. Colli et Montinari, est en cours de publication chez Walter de Gruyter, Berlin, depuis 1967. Cette édition comprendra 30 volumes environ pour les Œuvres et 20 volumes de Correspondance.

En France, une traduction des Œuvres complètes, à partir de ce texte définitif, est en cours de publication aux éditions Gallimard sous la direction de M. Maurice de Gandillac. Déjà parus : *Le Gai savoir* (1967), *Humain, trop humain* (1968), *Aurore et fragments posthumes, 1879-1881* (1970), *Par-delà le Bien et le Mal, La généalogie de la morale* (1971), *Ainsi parlait Zarathoustra* (1971).

PRINCIPALES TRADUCTIONS FRANÇAISES

Principaux traducteurs : H. Albert, G. Bianquis, A. Vialatte, Pierre Klossowski, Robert Rovini.

Toutes les œuvres citées dans la première partie de la chronologie sont traduites.

Parmi les œuvres posthumes :

La Volonté de Puissance (qui réunit suivant un des derniers plans de Nietzsche des fragments d'époques très différentes, traduction de G. Bianquis, 2 vol., Gallimard, Paris, 1947).

La Naissance de la philosophie à l'époque de la tragédie grecque (traduction du livre inachevé de 1873, et de divers fragments, Gallimard, Paris, 1938; réédité en 1969).

Le Livre du Philosophe (textes importants de 1872, 1873, 1875, traduction de A. K. Marietti, Aubier, Paris, 1969).

On ajoutera : *Les Poèmes,* traduction de H. Albert, Paris, Mercure de France, et pour la correspondance : *Lettres choisies* (A. Vialatte, Gallimard, Paris) et *Lettres à Peter Gast* (A. Schaeffner, Éditions du Rocher, Monaco).

PRINCIPALES ÉTUDES

C. Andler, *Nietzsche, sa vie, sa pensée,* 3 vol., Gallimard, Paris, 1920-1931 (importante source d'information historique).

Lou Andreas-Salomé, *Frédéric Nietzsche,* Vienne, 1894 (première étude publiée), traduction française, Grasset, Paris, 1932; réimpression par Gordon et Breach, Paris, 1970.

H. Birault, *En quoi nous sommes, nous aussi, encore pieux,* dans « Revue de métaphysique et de morale », 1962.

H. Birault, *Nietzsche et Pascal,* à paraître.

G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie,* P.U.F., Paris, 1962.

E. Fink, *La philosophie de Nietzsche,* Stuttgart, 1960; Éditions de Minuit, Paris, 1965.

J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche,* Éditions du Seuil, Paris, 1966.

M. Heidegger, *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?,* dans *Essais et conférences,* Gallimard, Paris, 1958 (édition allemande, 1950).

M. Heidegger, *Le mot de Nietzsche Dieu est mort,* dans *Chemins,* Gallimard, Paris, 1962 (édition allemande, 1954).

M. Heidegger, *Nietzsche,* 2 vol., Pfullingen, 1961 (textes écrits entre 1936 et 1946). Traduction française par Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1971.

K. Jaspers, *Nietzsche, Introduction à sa philosophie,* Berlin, 1936; Gallimard, Paris, 1950.

P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux,* Mercure de France, Paris, 1969.

S. Kofman, *Nietzsche et la métaphore,* Payot, Paris, 1972.

G. Morel, *Nietzsche,* 3 vol., Aubier-Montaigne, Paris, 1971.

B. Pautrat, *Versions du soleil, Figures et système de Nietzsche,* Éd. du Seuil, Paris, 1971.

J. M. Rey, *L'enjeu des signes, Lecture de Nietzsche,* Éd. du Seuil, Paris, 1971.

Colloque de Royaumont sur Nietzsche, Éditions de Minuit, Paris, 1967, avec des communications de H. Birault, K. Löwith, E. Gaede, J. Wahl, G. Marcel, M. Foucault P. Klossowski, J. Beaufret, G. Deleuze.

Nietzsche aujourd'hui ?, 2 vol., colloque de Cerisy 1972, avec notamment des communications de G. Deleuze, J. Derrida, E. Fink, P. Klossowski, S. Kofman, Ph. Lacoue-Labarthe, K. Löwith, J.-F. Lyotard, J.-L. Nancy, H. Wismann, coll. 10/18, U.G.E., Paris, 1973.